VELOS Y DESVELOS

CRISTIANAS, MUSULMANAS Y JUDÍAS EN LA ESPAÑA MEDIEVAL

MARÍA JESÚS FUENTE

Entre los siglos VIII y XV vivieron en la península Ibérica gentes de las tres grandes religiones. Sus relaciones, calificadas tanto de intolerancia permanente como de idílica convivencia, siguen generando la controversia entre historiadores. Sin embargo, hay un aspecto que ha pasado desapercibido: el papel que las mujeres desempeñaron en la coexistencia de las tres comunidades.

Este libro nos brinda la oportunidad de observar cómo se desgranaba la vida de la mujer en la sociedad medieval, la de aquellas «judías e moras e entendederas», de las que se habla en el *Libro del Buen Amor*. La autora ha rastreado los datos sobre ellas, escondidos entre las líneas de los documentos históricos, para descubrir el protagonismo de las mujeres, especialmente en la conservación de rituales y tradiciones. Postergadas por los tres monoteísmos, las mujeres debían limitarse a las tareas de la casa. Pero la exclusión de los espacios masculinos las llevó a crear sus propios ámbitos. Cumpliendo con sus tareas domésticas visitaban el pozo, el horno, el baño. Allí se familiarizaban con la rutina diaria de «la otra», y aprendían sus costumbres, sus modos de cocinar, cómo criaban a sus hijos o cómo cumplían con sus deberes religiosos.

epublibre

María Jesús Fuente

VELOS Y DESVELOS: CRISTIANAS, MUSULMANAS Y JUDÍAS EN LA ESPAÑA MEDIEVAL

ePub r1.0
Titivillus 08.06.2021

Título original: *Velos y desvelos: cristianas, musulmanas y judías en la España medieval*
María Jesús Fuente, 2006
Diseño de cubierta: Carlos Aparicio

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

PROYECTO SCRIPTORIUM
EX-LIBRIS
titivillus in culpa est

ÍNDICE

Agradecimientos

Mujer, coge la rueca…

I. Florentina. La hermana de san Isidoro y san Leandro

II. Meliosa. Hija de Judá y María

III. Hafsa de Guadalajara

IV. En depintrix. La monja iluminadora

V. La esposa de Dunash

VI. Zaida. La que es maravilla del mundo

VII. Doña Raquel. Una judía muy hermosa

VIII. Doña Mayor Guillén. La amante cristiana de Alfonso X

IX. Fátima Curruta. La violencia contra la mujer musulmana

X. Jamila Abenaçoh. Una mujer judía maltratada

XI. Catalina Fernández. A la cárcel por amor

XII. La mora de Úbeda. Lágrimas por Granada

XIII. María de Santo Domingo. La ruptura del silencio

… y vete a hilar

Notas

Bibliografía

A Purita y Eduardo.

AGRADECIMIENTOS

«Agradecer puede que sea de esas cosas que nunca en la vida acabamos de aprender», decía hace poco mi compañero y amigo Antonio Gómez Ramos. Es, sin duda, algo menos fácil de lo que parece, pero muy importante, como dice el refrán que le oí a mi padre muchas veces: «Es de bien nacido ser agradecido». Me gustaría que pudiera ver que tuvo una discípula que no se ha olvidado de sus enseñanzas y que procura mostrar su gratitud en todos los actos de su vida.

Por ello he de empezar por dar las gracias a quienes me ayudaron a esbozar la idea de este libro, José María Calvin y Viviana Paletta, y junto a ellos he de colocar a sus vecinos de *La Aventura de la Historia*, Asunción Doménech, David Solar y José María Solé, de los que recibo apoyo permanente. En el transcurso de la investigación he contado con la valiosísima ayuda de las bibliotecarias de la Universidad Carlos III, que, mostrando la excelencia del servicio, contribuyen a hacer la tarea investigadora mucho más fácil: la «virtual» y desconocida Ana Goas, y mis amigas Lola Santonja e Inma Muro. Me han escuchado y aportado mucho algunos profesores e investigadores de estudios clásicos, hebreos e islámicos, con los que tengo, pues, una gran deuda: Enrique Cantera Montenegro, Mercedes García-Arenal, Manuela Marín, Pedro Martínez Montávez, Marcelo Martínez Pastor, Ángel Sáenz-Badillos, Judit Targarona y María Jesús Viguera. También me han aportado interesantes sugerencias algunos profesores del otro lado del Atlántico, Francisco Márquez Villanueva, de la Universidad de Harvard, y Sheila Bonde y Mercedes Vaquero, catedráticas de la Universidad de Brown, que tuvieron la gentileza de invitarme a dar una conferencia en su curso «Cristianos, musul-

manes y judíos en la Iberia medieval». Una vez redactado el manuscrito, mis amigas Francis Morillo, María Antonia Ozaeta y Margarita Rodríguez de Sepúlveda tuvieron la paciencia de leerlo con detenimiento y hacer las sugerencias pertinentes. Por último, no puedo dejar fuera a mi familia, que contribuyen con su cariño a la estabilidad emocional que uno necesita para trabajar reposadamente, muy en especial a Maruja y Liano, que han pasado malos tiempos coincidiendo con el trabajo de este libro, y a mi madre, mi hija y Robert, por su apoyo incondicional.

MUJER, COGE LA RUECA…

Un sábado cualquiera en torno al año 1480 podían verse por las calles de Ciudad Real mujeres con la meca y el huso en la mano. Nada tenía de extraño ver a mujeres con estos útiles, pues hilar era una actividad femenina típica desde tiempos remotos. Pero estas mujeres no iban a hilar, iban a «sabadear», es decir, a reunirse con otras mujeres y hombres para rezar las oraciones del Sabbath propias de la devoción judía. La meca era el medio de despistar a sus vecinos y evitar que adivinaran sus intenciones: hacer algo tan prohibido como cumplir con los ritos de la religión judía. No tenían más opción que disimular para confundir, pues, de ser descubiertas, les esperaba el tribunal de la Santa Inquisición.

Fueron muchas las mujeres, y los hombres, que tuvieron que responder a las preguntas de dicho tribunal instaurado por los Reyes Católicos en 1478. Judías conversas, musulmanas conversas, cristianas «alumbradas»[1] y mujeres acusadas de errores de algún tipo pasaron ante el tribunal. Constanza Núñez, una conversa de Alcázar de Consuegra, se declaraba culpable en 1486 de encender candelas en la noche del viernes, de observar el Sabbath y vestir ropas limpias en sábado, de preparar doble comida el viernes para no tener que cocinar al día siguiente, de comer carne sacrificada por judíos, de quitar la parte grasa de la carne, de comer pan sin levadura y de ayunar los días del precepto judío, en especial el día de Yom Kipur[2].

En su defensa, algunas conversas argumentaban que no sabían que estuvieran haciendo nada malo: simplemente repetían costumbres aprendidas desde niñas. «Estando doncella en casa de mi madre de edad de doce años —decía una mujer toledana— mi madre me mostro a guardar el dia

que disen el ayuno mayor e ella lo ayunaba y yo asi lo ayunaba como la vi porque alli lo aprendi».

La defensa de otra argüía:

> [...] que como esta confesante veia a la dicha madre holgar los dichos sabados y viernes en las noches y vestir camisas limpias y ponerles mechas nuevas en los dichos candiles, esta confesante lo hacia asi; y que asi mismo vio a la dicha su madre desebar la carne y quitarle la gordura, y abrir la pierna del carnero y sacar la landrecilla, y salar y desalar la carne y lavarla al tiempo que habian de echar a cocer, y que como esta confesante lo vio hacer a la dicha su madre lo hacia esta confesante[3].

Ambas acusadas se defendían alegando que se limitaban a seguir las costumbres de su casa y a repetir las cosas aprendidas de su madre. La madre aparece como un elemento esencial en la propagación de la fe judía. No resulta extraño que algunas conversas fueran acusadas de adoctrinar a sus hijos en la Ley de Moisés[4]. Buenos ejemplos son María González, *la Pampana*, y Catalina de Zamora, que «consintió e permitió a su fija traer nomyna escripta en hebraico, por la perverter e atraer e dotrinar a la Ley de Moisés»[5].

Pero no sólo en la religión judía la madre tenía ese papel. Lo tenía también en el cristianismo y en el islam. San Juan Crisóstomo en su obra *Sobre la vanagloria y la educación de los hijos* instaba a «que la madre aprenda a educar a la jovencita según sus principios»[6]. La madre era también la educadora en el islam, en concreto en ritos y costumbres. Silenciada en público, la madre tenía, sin embargo, la palabra en casa como educadora familiar. Fue en la casa donde se preservaron las costumbres de judíos y musulmanes, obligados a convertirse al cristianismo si querían permanecer en los reinos peninsulares sin ser perseguidos o expulsados. La mujer, sumisa por obligación, fue la gran rebelde que mantuvo los ritos y costumbres de su pueblo. El grave conflicto que enfrentó en algunos momentos a cristianos

con judíos y musulmanes tuvo un espacio esencial, «no el campo de batalla, no las cámaras reales, ni siquiera las prisiones de la Inquisición; sino… la casa, bastión de resistencia cultural en la que las mujeres jugaron un papel primordial»[7].

Ese papel de la madre educando en los valores rituales, morales y culturales de una religión o contribuyendo a mantenerlos ¿respondía al papel que las jerarquías religiosas habían asignado a las mujeres? La respuesta es no: la Iglesia cristiana pronto les negó la voz en las asambleas religiosas, la religión judía ni siquiera requería su presencia en la sinagoga y la religión musulmana no iba a la zaga respecto de las otras dos, de las que había tomado buena parte de sus principios. No les permitían dejarse oír, ni tampoco dejarse ver. El velo era una prenda que se utilizaba en distintos momentos o en diferentes espacios por mujeres de las tres religiones, no sólo por las mujeres musulmanas, como en la actualidad. El tema de la velación proyecta otra dimensión de las restricciones impuestas a la mujer: su exclusión de los espacios públicos, de los espacios de poder, bien fueran políticos o religiosos.

¿Era, pues, similar la consideración y la actitud hacia la mujer en las tres religiones monoteístas del Mediterráneo? En las tres el papel de la mujer ha sido, sin duda, contradictorio, es decir, muy diferente en la teoría y en la práctica. Si se escucha únicamente la voz de las autoridades religiosas, el silencio impuesto a las mujeres y su exclusión de los espacios públicos les impidió ejercer una influencia significativa en la forja cultural de las sociedades medievales. Pero hay que indagar en la práctica para descubrir si esa voz oficial de las autoridades respondía a la realidad.

En un momento en el que se contempla con horror el castigo a la mujer adúltera en algunos países en los que rige

la ley islámica, en un tiempo en que se debate con intensidad si las mujeres musulmanas han de llevar o no su velo en las sociedades de Europa Occidental, en una época, en fin, en que se asiste a una lucha entre grupos de las tres religiones, es especialmente interesante preguntarse cómo se ha llegado hasta este punto. ¿Es posible convencer a los defensores de la *sharía* de que dejen de aplicar esos castigos inhumanos? ¿Existe la posibilidad de que lleguen a convivir pacíficamente miembros de las tres religiones? ¿Hunde sus raíces tan profundamente el conflicto que no se puede erradicar?

Al volver la vista al pasado se encuentra un territorio en el que vivieron conjuntamente durante siglos gentes de las tres religiones, el espacio de la península Ibérica. La cultura de la España medieval es especialmente interesante para analizar las relaciones entre estos tres grupos religiosos, teniendo en cuenta que la diferencia cultural entre las tres comunidades hay que tomarla como el punto de partida de la construcción cultural del país:

> No hay ninguna otra cultura que recuerde más la naturaleza provisional de la identidad nacional, religiosa y sexual que la de la España medieval, y ninguna otra cultura puede identificarse con algunos de los problemas del mundo de hoy, en el que el «nuevo orden» da a los «otros» la opción de convertirse al sistema dominante, o dejarse aniquilar[8].

Fue entre los siglos VIII y XV cuando compartieron el espacio de la península Ibérica gentes de las religiones cristiana, musulmana y judía. Sus relaciones han sido calificadas de manera muy distinta dependiendo de intereses ideológicos. Se ha defendido la idea de una convivencia imposible que justificaría la expulsión, de judíos primero y de musulmanes más tarde. Se ha defendido también la teoría de una idílica convivencia armónica. Parece más realista la idea de la coexistencia, que les permitió vivir de manera pacífica la mayor parte del tiempo, y sufrir, de vez en cuando, estalli-

dos de violencia. No puede excluirse la posibilidad de que la vida pacífica fuera el resultado de unas relaciones de «conveniencia»[9].

El tema, sin duda, ha atraído la atención de muchos estudiosos en los últimos tiempos[10], interesados en aspectos muy diversos de la relación entre las tres culturas. Hay, sin embargo, un tema al que no se ha prestado la atención que merece: el papel que las mujeres pudieron tener en la convivencia, en la coexistencia o en la conveniencia de las relaciones entre las tres comunidades. En efecto, al estudiar las relaciones entre estos tres grupos, pocas veces se ha fijado la mirada en sus mujeres y, menos aún, para observar de qué manera cada comunidad percibía a las mujeres que pertenecían a los otros dos grupos.

Tomando como punto de partida el papel esencial de las mujeres en el «bastión cultural» de la casa, parece necesario plantearse una reflexión acerca de su influencia en las relaciones interconfesionales o interculturales de las tres etnias que ocuparon el solar hispano durante la Edad Media. No se puede olvidar que la pertenencia a uno u otro sexo «diferencia actitudes, creencias y códigos en una sociedad dada [y] que esto diferencia a las sociedades entre ellas»[11].

Para estudiar el mundo de las mujeres en las relaciones interconfesionales habría que partir de una pregunta inicial: ¿cuál era la condición femenina, o de qué manera se había configurado el sistema de valores de las mujeres de cada una de las tres comunidades que coexistían en el espacio peninsular de la Edad Media? Habría que continuar con otras dos preguntas también esenciales: ¿de qué manera cada comunidad consideraba a sus mujeres y a las de los otros dos grupos? ¿Qué diferencias y semejanzas existían entre las mujeres de las tres comunidades? Después habría que tratar de entender cómo les afectó la coexistencia con otros

grupos religiosos en un mismo espacio, y cómo fue su influencia o su posible influencia en las relaciones entre las tres comunidades.

En algunos estudios sobre mujeres judías en la península Ibérica se ha afirmado que la igualdad respecto del varón, de la que disfrutaban en principio las mujeres hebreas, se perdió y, como consecuencia, ellas padecieron el mismo tipo de humillaciones que el de sus congéneres musulmanas y cristianas[12]. A falta de explicación convincente, ¿quiere esto decir que la influencia de las costumbres de Al-Ándalus y de los reinos cristianos fue la causa de la denigración de la mujer judía? Inculpar a una cultura o a una religión de la influencia nefasta sobre otras se ha convertido en algo cotidiano y se vierten afirmaciones, opiniones, intuiciones, sin argumentos sólidos que merezcan ser defendidos[13]. ¿Se conoce bien la forma en que árabes, cristianos o judíos trataron a sus mujeres como para culpar a unos u otros de ejercer una influencia perturbadora? No hay respuesta convincente a esta pregunta, a falta de análisis objetivos.

Este estudio pretende adentrarse en la influencia de las relaciones personales en la forja de una cultura. Se parte del supuesto de que las mujeres interpretaran un determinado papel en las relaciones interculturales, aunque no es fácil de captar. Sólo los objetos materiales evidencian de manera palpable que las relaciones entre los individuos fueron significativas. No obstante, el hecho de la aculturación, desarrollo de un proceso de aprendizaje cultural por parte de grupos que cohabitan, no supuso siempre asimilación, es decir, desarrollo del proceso social que conduce a la proximidad entre los grupos[14]. Por tanto, a la hora de estudiar las relaciones entre las tres comunidades habría que atender a los dos procesos, el de aculturación y el de asimilación.

Las huellas de aculturación son bien patentes en la cultura hispana que ha perdurado hasta la actualidad. En monasterios cristianos del siglo X se iluminaban códices con figuras con clara influencia árabe: «la gran ramera», representada con posturas, vestimentas y símbolos islámicos, o las caras de María y del ángel de la Anunciación coloreadas en «moreno». La almohada de la reina Berenguela, el cojín en el que reposa la cabeza yacente de esta reina cristiana, tiene en el centro un medallón con la leyenda «No hay más Dios que Alá», y dos mujeres árabes, una bailando y la otra tocando un instrumento[15]. En una de las coplas del *Libro de Buen Amor*, el arcipreste de Hita dice que escribe piezas «para judías e moras e para entendederas»[16].

Pero, de la misma manera que observamos la influencia árabe en la arquitectura cristiana (mozárabe y mudéjar) y judía (sinagogas con elementos arquitectónicos y decoración árabes), en los códices iluminados y en las biblias hebreas, en la escultura y en la cerámica, o detectamos también las influencias mutuas en la producción literaria, en la poesía, en las traducciones de la Escuela de Toledo y de otros *scriptoria*, no aparece tan evidente la huella que en los individuos pudo dejar la relación permanente que tuvieron entre sí. Es decir, mientras que se observa claramente la influencia de las tres culturas en campos tan variados como el arte, la literatura o la música, resulta más difícil descubrir su repercusión en las relaciones en el nivel personal.

El proceso de asimilación, como resultado de la aproximación de grupos sociales diferentes, habría que buscarlo no tanto en el espacio público como en el privado. Es ese espacio privado, el de la casa, el de la cultura popular, el reservado a la mujer; por ello, es en ese ámbito donde hay que rastrear la influencia de las mujeres en las relaciones interconfesionales. En el espacio público, en el campo de la

cultura artística o literaria, en el campo de la política y la justicia, en el campo de la ciencia, a la mujer se le deja un espacio muy reducido —cuando se le deja—. Pero si existió influencia intercultural en aspectos de la cultura visual y visible, hubo de haberla también en la cultura menos visible, la más silenciosa, la que se corresponde con el dominio de la mujer.

¿Qué posibilidades tenían las mujeres de transmitir sus valores religiosos y culturales a las mujeres o a los hombres de su grupo o de otros grupos de cultura diferente? Las mujeres han sido, sin duda, «transmisoras de contenidos culturales y religiosos con proyección familiar»[17], y la familia es una de las instituciones básicas de la sociedad. Era la familia, la casa, el espacio privado, el que la mujer tenía reservado, y era allí donde tenía posibilidades de transmitir sus valores. Además, la exclusión de las mujeres de los espacios masculinos las llevó a crear sus propios espacios. Cumpliendo con sus tareas domésticas frecuentaban ámbitos propiamente femeninos: el pozo, el horno, el baño. Allí se familiarizaban con la rutina diaria de «la otra», y aprendían cómo amasaban o cómo aderezaban las comidas, cómo criaban a sus hijos e hijas, o cómo cumplían con sus deberes religiosos. Buen ejemplo de ello sería el de la influencia en la cocina, que ha llevado a Claudia Roden, de manera un tanto exagerada, a afirmar que esa convivencia diaria permitió a las mujeres cristianas y musulmanas ver a las judías cocinar con aceite de oliva, cuando las cristianas lo hacían con sebo o grasa animal y las árabes con mantequilla[18].

Conocer las relaciones entre las mujeres es fundamental para entender bien algunos aspectos de la sociedad y, en concreto, la influencia mutua entre grupos que compartían un mismo territorio. Es interesante hacer comparaciones entre las mujeres de los tres grupos, aunque no siempre sea

factible por la escasez de información. A falta de documentos o pruebas, se puede optar por estudiar los aspectos mejor conocidos de las mujeres de algún grupo, y tratar de aplicarlos a las mujeres de los otros grupos[19].

La escasez de estudios sobre un tema que reviste tal interés puede deberse a la cantidad, la calidad y la procedencia de las fuentes. En primer lugar, representa un problema la escasez de fuentes documentales, sobre todo para las mujeres judías y cristianas en los primeros siglos de la presencia islámica. En segundo lugar, la calidad y la procedencia de la información hace difícil la tarea de reconstruir el mundo femenino de aquel tiempo; las fuentes escritas son fundamentalmente masculinas. En tercer lugar, habría que tener en cuenta que los estudios de género han llegado con un retraso mayor a los estudios de religión y de teología que a otros campos[20].

Todo lo que se estudia sobre las mujeres está escrito por los «dueños de la memoria colectiva»[21], es decir, los hombres. Escasísimas son las voces femeninas. Muy numerosas las de aquellos hombres que supuestamente menos debían saber de mujeres, los hombres de Iglesia. El clero cristiano estaba muy preocupado por ellas; destinadas a tareas domésticas y procreadoras, fueron objeto de su atención por la zozobra que les producía la presencia femenina. El miedo a la seducción las hacía centro de miradas y había que alertar a los hombres del peligro que representaban.

De su misoginia irracional hay muchos ejemplos ilustrativos. Al finalizar la Edad Media, san Antonino, arzobispo de Florencia, uno de los más grandes predicadores del siglo XV, escribió una *Summa* en la que reunía un cúmulo de maldades que calificaban a la mujer, ejemplificándolas en un curioso abecedario:

Avidum animal	Animal avaro
Bestiale baratrum	Bestia insaciable
Concupiscentia carnis	Carne concupiscente
Dolorosum duellum	Guerra dolorosa
E(Ae)stuans aestus	Fuego ardiente
Falsa fides	Falsa fe
Garrulum	Garganta charlatana
Herinnus armata	Furia armada
Invidiosus ignis	Llama envidiosa
Kalumniarum chaos	Confusión de calumnias
Lepida lues	Peste ingeniosa
Monstruosum mendacium	Mentirosa horrible
Naufragii nutrís	Nodriza de ruinas
Opifex odii	Artífice de odio
Prima peccatrix	Primera pecadora
Quietis cassatio	Anulación del descanso
Ruina regnorum	Ruina de reinos
Silva superbiae	Gran soberbia
Truculenta tyrannis	Cruel tirana
Vanitas vanitatum	Vanidad de vanidades
Xantia Xersis	Xantia de Jerjes
Imago idolorum	Imagen de ídolos
Zelus zelotypus	Celo envidioso

Ese compendio de maldades femeninas se había ido construyendo por los hombres de Iglesia desde los primeros tiempos del cristianismo, creando todo un sistema de valores sobre la mujer. Pero no sólo fue la jerarquía de la cristiandad, esos valores eran en buena medida compartidos por los hombres de letras del judaísmo y del islam.

Llama la atención la misoginia de los escritores judíos, en concreto de los poetas, que «utilizan la figura de la mujer como término de comparación con la cobardía, la mentira, la ignorancia»[22]: «No asemejes tus palabras a las de la mujer / que dice sólo palabras lisonjeras» decía Ibn Gabirol[23]. En parte, sus palabras bebían de una fuente como la Biblia, en la que se había divulgado la idea de la mujer como un objeto, similar a cualquier otro objeto material de un botín: «Cuando te acerques a una ciudad para atacarla… pasarás a todos los varones al filo de la espada, pero las mujeres, los niños y los ganados y cuanto haya en la ciudad, todo su botín, lo tomarás para ti»[24].

También poetas y escritores árabes expresaban ideas misóginas. He aquí cómo describía un beduino a la mujer:

> […] la más mala entre ellas es la raquítica, de larga enfermedad la que menstrua mucho, la pálida, la siniestra adversa, la deslenguada, la que se precipita a atacar: su lengua es como una lanza, se ríe sin conveniencia, dice mentiras, desea a su marido la desgracia, la orgullosa sin razón para serlo[25].

Como padres espirituales de los creyentes de su religión, sacerdotes, rabinos e imanes advertían a los hombres del peligro de relacionarse con mujeres que podían conducirles al pecado o a malas acciones. Y pedían a las mujeres que evitaran todo aquello que pudiera seducir a los varones, poniendo énfasis en inculcar en ellas las cualidades de la pureza, la castidad y la virginidad.

La virginidad fue uno de los valores femeninos más difundidos por la Iglesia, que ponía como modelo a María, la madre de Dios. Aunque sin el modelo de María, el sistema de valores del islam en ese aspecto era muy similar. La virginidad era un factor esencial en la religión islámica y algunas mujeres la elegían voluntariamente, para así ganar la promesa del Profeta: «Toda mujer que muere soltera, sin haberse casado y virgen, entrará en el paraíso». La virginidad

como valor se imponía a las niñas y a las mujeres por la familia.

La falta de castidad iba unida a la impureza, de la que permanentemente tenía que liberarse la mujer, aunque le resultara difícil o imposible conseguirlo, al ser la menstruación la primera causa de impureza. Los cristianos tenían por impura a una mujer menstruante, idea que habían tomado de la ley mosaica, que también la tenía por «inmunda». La impureza de la sangre menstrual y los desastres que producía su contacto fueron apuntados por Isidoro de Sevilla hacia el año 600, y mantuvo sus ideas hacia el año 1200 Lotario de Segni, conocido por el nombre papal de Inocencio III, que escribió: «Se ha dicho de la sangre menstrual que era tan detestable e inmunda que en contacto con ella las cosechas no crecen, los arbustos se secan, las hierbas mueren, los árboles pierden el fruto; si los perros la comen, cogerían la rabia»[26]. No es de extrañar que tal suposición siguiera extendida muchos siglos después y hasta muy recientemente se mantuviera la creencia de que una mujer con la regla estropeaba los dulces que se preparaban para las fiestas, cortaba la mayonesa, avinagraba el vino o causaba desastres de esa índole. Peor era el castigo para quien tenía relaciones con su mujer cuando tenía la regla, pues, como el profeta Ezequiel había dicho, «engendrará hijos leprosos, epilépticos o poseídos por el demonio»[27].

Los judíos, como los cristianos, tomarían esa misma idea de la ley mosaica y, como ellos, se preocupaban de la purificación de la mujer corrompida por la menstruación. No purificarse se consideraba uno de los pecados que llevarían a la mujer a la muerte en el momento del parto[28].

Igual que cristianos y judíos pensaban los musulmanes. Una mujer menstruante no podía rezar, ni entrar en la mezquita, ni recitar el Corán. «Te preguntan sobre la menstrua-

ción. Responde: "Es un mal. Apartaos de las mujeres durante la menstruación y no os acerquéis a ellas hasta que estén puras"»[29]. Convencidos de que la mujer menstruante contaminaba, se le pedía alejarse de lugares sagrados y del hombre, si no quería contaminarlo.

La preocupación por la virginidad y la menstruación llevó a plantear una pregunta lógica: ¿la Virgen María menstruaba? Los judíos, enemigos de María, afirmaban que tendría la regla, al ser una mujer como otra cualquiera. En el proceso a la antes citada Catalina de Zamora (una conversa de Ciudad Real), se la acusaba de haber andado «disiendo e negando la virginidad de Nuestra Señora la Virgen María, e disiendo della aver seydo *ensangrentada*»[30]. La cuestión se la planteaban también los cristianos, y una de las afirmaciones más curiosas proviene de una figura como santo Tomás de Aquino, que en la *Summa Theologica* se inclinaba a aceptar que la Virgen habría tenido menstruación, pues la sangre de María era la que había alimentado o creado a Jesucristo[31].

La animosidad contra la Virgen María por parte de los judíos respondía en parte a la forma «empalagosa» de presentar a María en contraposición al «resto de las mortales», recalcando las «cualidades, méritos y privilegios de María» en contraste con la indignidad y las miserias del conjunto de las hijas de Eva[32]. Eva y María, las dos personalidades femeninas contrapuestas en el cristianismo, representaban el vicio y la virtud respectivamente. Eva era la «desobediente, rebelde, activa, sexualizada, pecadora, culpable, manchada, castigada»[33]; María, por el contrario, la «obediente, sumisa, pasiva, desexualizada, corredentora, inocente, sagrada, premiada»[34]. Había muchas Evas, pero sólo una María.

La figura de Eva, compartida por cristianos y judíos, también la tomó el islam como imagen de mujer[35]. María era exclusiva del cristianismo, lo que no impidió a algunas mujeres judías invocar su nombre en el momento del parto, ni fue obstáculo para que la imagen de María se esculpiera en un color tan moreno como el de las mujeres musulmanas en la imagen de la Virgen de Montserrat.

Es evidente que cada comunidad había configurado un sistema de valores propio, aunque coincidían en algunos de ellos por el hecho de haber bebido de una misma fuente, la Biblia, que compartían judíos y cristianos, y que había inspirado a los musulmanes. Por ello es lógico que parte de los valores fuera afín a las tres comunidades. En ese sentido, a la hora de estudiar las relaciones entre ellas, hay que distinguir los elementos comunes fruto de la cercanía y la convivencia, y aquellos procedentes de compartir unos orígenes.

Aparte de conocer semejanzas y diferencias, sería importante observar también cómo se veían los unos a los otros, qué pensaban los unos de los otros y, en el caso concreto de este estudio, cómo veían a las mujeres. Esto ayudará a entender la influencia que tuvo sobre la vida de las mujeres la forma en que los otros las conceptualizaban.

De manera general podría afirmarse que cada grupo religioso se consideraba moralmente superior a los otros y esto se manifestaba en algunos aspectos de las relaciones con las mujeres. En las fuentes cristianas aparece el veto a las mujeres de esta religión para ser nodrizas en casas de judíos; el impedimento se debía a razones ideológicas y prácticas relacionadas con el contexto social de las nodrizas cristianas contratadas. ¿Cómo una mujer cristiana podía estar bajo la autoridad de personas inferiores a ella[36]? De la misma manera pensaban los judíos y no estaban dispuestos a permitir que una mujer judía amamantara al hijo de una cristiana,

pues, de acuerdo con la *Mishna*: «La hija de un israelita no puede amamantar a la hija de una idólatra». Cuando necesitaban nodrizas cristianas, las obligaban a acomodarse en la casa judía y a no quedarse nunca a solas con el niño, por temor a que lo mataran[37].

La manera en que los cristianos veían a las mujeres de otras comunidades ha quedado reflejado en obras que han pasado la barrera temporal de la Edad Media. Lope de Vega en el siglo XVII identificaba a las malas mujeres con las judías; en *Fuenteovejuna* decía:

Pues tales los hombres son:
cuando no han menester,
somos su vida, su ser,
su alma, su corazón;
pero pasadas las ascuas,
las tías somos judías,
anda el nombre de las Pascuas[38].

Las mujeres musulmanas no gozaban de mejor consideración. Estaba permitido a un cristiano engañarlas sin miramientos, como refleja el romance de la morilla burlada:

Yo m'era mora Moraima
morilla d'un bel catar;
cristiano vino a mi puerta,
cuitada, por m'engañar;
hablóme en algarabía,
como aquel que la bien sabe […][39].

Pero los judíos no consideraban mejor a las mujeres cristianas. Algunos eventos confirman la animadversión contra ellas. Cuando la noche del sábado 7 de enero de 1301 apareció el cuerpo muerto de un niño de meses bajo un puesto de la carnicería judía de Barcelona, los judíos encontraron pronto a quién acusar: Rumia, una pescadera que había estado vendiendo pescado esa noche en el *cali* barcelonés. Fuera o no fuera ella, acusar a una cristiana era un mecanis-

mo de defensa. No hay palabras descalificadoras hacia ella, pero la acusación de poner el cadáver de un niño en una carnicería resultaba ya suficientemente grave, como lo era la desconfianza que mostraron los judíos hacia ella al suponerla posible instigadora de un complot contra el barrio judío de Barcelona[40].

Las manifestaciones de misoginia hacia las mujeres de las otras comunidades no deben dar lugar a confusión, ni hacer pensar que había malas relaciones con las mujeres de las tres comunidades o entre ellas. Los textos escritos, jurídicos, históricos o literarios, muestran prohibiciones de intercambios entre los tres grupos étnico-religiosos, pero la práctica indica que los vínculos entre las tres culturas fueron por un camino divergente al de la teoría. Un buen ejemplo en relación con las mujeres es el de los matrimonios mixtos.

La normativa de las tres religiones prohibía las relaciones sexuales entre personas de diferente religión y se oponía, en consecuencia, a los matrimonios mixtos. En la práctica no se cumplía la norma. Se pueden poner ejemplos, tanto de las clases dirigentes, de las que ha quedado más documentación, como de los grupos populares. A los pocos años de la invasión, uno de los emires de Al-Ándalus contrajo matrimonio con la viuda de don Rodrigo, la reina visigoda Egilona. Siglos después, a finales del siglo X, el dirigente árabe Almanzor se casó con la hija del rey de Pamplona, Sancho Garcés II; la princesa se convirtió al islam con el nombre de Abda, y tuvo un hijo al que puso por nombre Abd Al-Rahman, al que se conoce como Abd Al-Rahman Sanchuelo en recuerdo de su abuelo navarro cristiano. Almanzor llevó a su harén a Teresa, la hija de otro rey cristiano, el rey de León Vermudo II; la princesa regresó a León a la muerte de Almanzor. Otra tercera mujer, la hermana del conde de

Castilla, formó parte también del harén de Almanzor. En los tres casos los dirigentes cristianos entregaron a mujeres de la familia como parte de pactos con el poder musulmán. No faltan casos contrarios, y el mejor ejemplo es el del rey Alfonso VI, que tomó como esposa (o concubina) a la mora Zaida.

Entre las clases populares también se encontraban casos de matrimonios mixtos, aunque en ocasiones resulta difícil discernir entre uniones matrimoniales o de concubinato. Era bastante común que hombres cristianos tomaran como esclavas a jóvenes musulmanas, con las que tenían hijos. Lo mismo ocurría en sentido contrario: varones musulmanes tomaban como esclavas a jóvenes cristianas que, cuando se convertían en madres de los hijos de su amo, adquirían el estatus de *umm walad* y merecían respeto público para ella y sus hijos, y mayor estima que si residieran en medios cristianos, donde algunas tendrían como única salida trabajar en un burdel.

La teoría de que el semen de un judío o de un musulmán estaba corrompido y corrompía a las mujeres que tuvieran contacto con ellos no llegó a materializarse en la práctica, y no impidió ni las relaciones entre personas de religiones distintas, ni los matrimonios mixtos. De la misma manera que esa teoría no se concretó en la práctica, otras normas que aconsejaban u obligaban a la separación entre las etnias tampoco llegaron a cumplirse. Las relaciones de carácter amoroso, los pactos anudados entre los poderes musulmán y cristiano a través de las mujeres, los intercambios culturales propiciados por la utilización de espacios femeninos comunes, en resumen, la distancia entre teoría y práctica dibuja líneas que se seguirán en este estudio sobre el papel de las mujeres en las relaciones interconfesionales.

A pesar de la dificultad planteada por la escasez y la naturaleza de las fuentes, vale la pena plantearse el reto de realizar un estudio de género, como modo de aproximación al conocimiento de las relaciones entre las tres comunidades. Siguiendo la definición de género como «red de creencias, rasgos de personalidad, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a mujeres y varones»[41], se puede hacer un análisis del mundo femenino que suponga no sólo la aproximación al estudio de las mujeres per se, sino su caracterización como parte de una sociedad controlada por varones. De hecho, resulta imposible hacer un estudio de las mujeres absolutamente independiente de los hombres, pues muchas de las cuestiones que se saben de las mujeres se conocen al aparecer en las fuentes como parte de la vida de los hombres o a través de los escritos de los hombres, tal como se ha apuntado antes.

En realidad no se puede hacer una historia de las mujeres independiente de la historia de las sociedades. Consecuentemente, para aproximarnos al estudio de las mujeres de las tres religiones, hay que considerar el lugar que ocuparon en tres grandes marcos: el de la familia, el del grupo étnico-religioso y el del territorio en que vivían.

El más amplio de los marcos, el territorial, no permaneció inamovible en la larga etapa medieval; por el contrario, fue escenario de cambios drásticos en aspectos muy diversos. En primer lugar, la península Ibérica como espacio político presenció transformaciones sustanciales al ser invadida por los árabes y, durante los ocho siglos de su permanencia, la geografía política varió de forma radical. En segundo lugar, hay que considerar los cambios de mentalidad que se estaban produciendo en las áreas del entorno hispano, tanto al norte de los Pirineos, como al otro lado del estrecho de Gibraltar, cambios que afectarían de manera sensible a

los habitantes de los distintos espacios políticos peninsulares. Por último, las relaciones entre los tres grupos se vieron afectadas también por esas transformaciones: desde una convivencia aceptable a una intolerancia atroz, varios son los matices con los que se pueden definir las relaciones entre estas tres comunidades.

La península Ibérica estaba ocupada por una población mayoritariamente cristiana desde que los visigodos conquistaron el territorio y crearon un reino germánico. Los judíos llevaban ya varios siglos en la península Ibérica[42] cuando en el año 711 se produjo la invasión árabe que ocupó todo el territorio, a excepción de las zonas montañosas de la cordillera Cantábrica y de los Pirineos. A partir de ese momento las tres comunidades vivieron en este territorio ocupado por dos poderes políticos: el estado islámico de Al-Ándalus y los reinos cristianos. Entre los siglos VIII y XI, fue Al-Ándalus el poder hegemónico en la Península; al caer el califato en el año 1030 y producirse la división en reinos de taifas, Al-Ándalus perdió la fuerza que tenía. No tardó mucho en caer Toledo (1085) y, desde entonces, el avance territorial cristiano no cesó hasta alcanzar el Guadalquivir en el siglo XIII.

En relación con el balance de poder entre árabes y cristianos sobre los territorios peninsulares pueden establecerse, pues, tres grandes etapas. La primera, de los siglos VIII al X, se define por el control territorial de los árabes; la segunda, de los siglos XI al XIII, presencia el avance cristiano; la tercera, durante los siglos XIV y XV, consolida el dominio territorial cristiano. Durante la primera etapa se construye un modelo cultural en cada una de las comunidades; en la segunda llega a su madurez el modelo cultural y la convivencia armónica; y la tercera testimonia un tiempo de desencuentro, con graves problemas entre las tres comunidades,

que sólo finalizaron con la expulsión de los judíos primero y de los moriscos más tarde.

Estos cambios territoriales y de balance de poder son fundamentales a la hora de estudiar el papel de las mujeres en cada una de las sociedades, pues hay que considerar el lugar que ocupaba su grupo étnico-religioso dependiendo de si era mayoría o minoría de un determinado espacio político. La segunda de las etapas citadas podría calificarse de «El Dorado» de las mujeres, por haber sido el mejor tiempo para ellas en diversas facetas.

La complicación del estudio atendiendo al espacio y al tiempo se incrementa al incluir una tercera variante, el grupo social, es decir, tomando en consideración el nivel de fortuna familiar, que introducía entre las mujeres diferencias muy marcadas. En este sentido habría que plantearse la influencia cultural de las mujeres dependiendo de sus niveles sociales, es decir, habría que preguntarse en qué medida tenían capacidad de influir en la cultura de su tiempo dependiendo de su pertenencia a grupos sociales poderosos o a grupos menos favorecidos. La aculturación estaría reservada a las mujeres de los grupos sociales más altos, pero las mujeres que pertenecían a los grupos con menos recursos podrían contribuir de manera eficaz a la asimilación al mantenerse en contacto permanente con las mujeres de otros grupos, y al estar «más libres de prejuicios sociales y religiosos»[43].

Teniendo en cuenta las consideraciones expuestas, este estudio se basará en ejemplos de mujeres de cada una de las tres etnias y de diferentes grupos sociales en cada una de las tres grandes etapas señaladas. Se añadirán ejemplos de mujeres de la etapa anterior a la llegada de los árabes y de la etapa posterior a la expulsión de los judíos. Antes de llegar los árabes, las mujeres cristianas y judías del reino visigodo

veían definirse las bases esenciales del mundo femenino de sus respectivas religiones. Tras la expulsión de la comunidad judía en 1492, sólo mujeres del cristianismo y del islam pueden servir de ejemplo de los valores femeninos de un tiempo de transición, de la sociedad medieval a la renacentista, cuando desaparece la convivencia de las tres comunidades.

El criterio para la selección de las mujeres ha sido en principio su presencia en las fuentes. Ante la escasez documental en la etapa anterior a la llegada de los árabes se acudirá a mujeres conocidas por ser hermanas o hijas de algún personaje destacado, o por ser significativas como muestra de las preocupaciones que los varones manifestaban en torno a ellas. Tras la invasión árabe se elegirán mujeres que ayuden a entender la consideración que merecían en cada religión, y que sean significativas del modelo de relación social de las tres comunidades en la etapa correspondiente. En los siglos de construcción cultural, del VIII al X, se destacarán mujeres que pudieron contribuir de alguna manera a la construcción de la cultura de su etnia, y a través de ellas contemplar la forma en que se fue construyendo la cultura del país; según de qué comunidad se tratara, tenían acceso a la cultura mujeres de diferente procedencia social. Los siglos XI al XIII, etapa de convivencia y armonía, se ilustrarán con mujeres que no tuvieron otro papel que el de ser amadas, en concreto por los monarcas; aunque serán ejemplos del amor transgresor, servirán como estribo en el que apoyarnos para entender la vida de la familia y del bastión cultural que era la casa. Para los siglos XIV y XV se incluirán ejemplos de mujeres anónimas de las clases populares, muestra de la violencia que padecieron las mujeres de esos tiempos, y sobre las que habrá que indagar si padecieron una doble violencia, como mujeres, por un lado, y también

como parte de alguna de las minorías perseguidas. Finalmente, para los últimos años de permanencia de la religión árabe, se volverá al punto de partida y se expondrán ejemplos de mujeres relacionadas de alguna manera con el mundo de la religión.

Su posición fue variando a lo largo del tiempo, dependiendo del balance de poder apuntado antes y de la postura de los poderes respecto a las minorías. Entre los siglos VIII y X, la mayoría árabe dominante respetó y fue tolerante con las minorías cristiana y judía residentes en su territorio. Lo mismo podría decirse del periodo intermedio, en el que tanto en Al-Ándalus como en los reinos cristianos, los poderes mostraron tolerancia hacia las dos minorías residentes en sus espacios geopolíticos. Por el contrario, la etapa final (siglos XIV-XV) fue testigo de la intransigencia para con las minorías musulmana y judía por parte del dominio cristiano, que, habiéndose hecho más amplio y más fuerte, sometió a los pobladores no cristianos a un acoso que se tradujo en violentas persecuciones.

Aparte de las actitudes desde el poder, hay que examinar los cambios internos en los propios grupos minoritarios. Estos grupos fueron transformándose con el tiempo debido a su aculturación o asimilación respecto de la cultura de la mayoría; de ahí que algunas comunidades, como la judía, tuvieran diferencias notables dependiendo de la zona de Europa en la que se hallaran asentadas. Por otra parte, algunas comunidades eran muy permeables con las culturas con las que se mezclaban, y esto también podría aplicarse a la minoría hebrea, que por ello representó un papel crucial en los intercambios culturales[44]. Por último, hay que considerar que, en tiempos de cambios sociales rápidos y de tumultos políticos, las mujeres fueron portadoras de cultura,

preservando la esencia de la identidad de su grupo en las esferas doméstica y pública[45].

Precisamente esos siglos tumultuosos del final de la Edad Media permiten un mejor conocimiento del mundo femenino, al conservarse mucha más documentación. Pueden salir del anonimato mujeres desconocidas, todo lo contrario de lo que ocurre con las mujeres de los primeros siglos de la Edad Media. De algunas de ellas, especialmente de las anteriores al siglo XI, se encuentra tan poca información que se las ha de conocer más por el contexto en que vivían que por lo que se sabe de ellas mismas. El estudio del contexto suplirá la falta de datos individuales, y cumplirá con la misión de exponer la cultura femenina de la que forma parte la protagonista. En realidad, la ausencia de datos personales no significa una pérdida esencial, pues no se ha de olvidar que «el individuo destacado tiene un papel, pero el verdadero protagonista de la historia es la colectividad»[46]. Serán, pues, la colectividad o colectividades, las mujeres invisibles y silenciosas, las auténticas protagonistas de esta historia.

Ese panorama de mujeres permitirá analizar cómo un grupo silenciado, aunque muy presente, recluido en el espacio privado de la casa, pudo contribuir a la «osmosis cultural» entre los tres grupos que vivieron en la Edad Media en el solar de la península Ibérica[47]. Para entender las posibilidades de convivencia entre estos grupos, o para ver si las divergencias quedaron fuertemente enraizadas, hay que sumergirse en el contexto de aquel tiempo, sin ideas preconcebidas, estereotipos o prejuicios generados por los niveles culturales, ideológicos o políticos de las tres religiones.

Con el estudio de los ejemplos de mujeres a través del tiempo, con el análisis de la elaboración de las ideas sobre la mujer, con el estudio de los espacios a ella reservados,

con el análisis de su papel en la aculturación y asimilación de su grupo, examinando la teoría y la práctica, los escritos religiosos, filosóficos y jurídicos, los rituales del nacimiento, matrimonio y muerte, las actitudes de amor, odio y violencia hacia las mujeres, el papel del matrimonio en la vida de éstas, el acceso a la cultura y su participación en el mundo cultural de su tiempo, se pretende dibujar un cuadro que permita contestar a las preguntas anotadas al principio.

Para completar el panorama de las cuestiones iniciales (cuál era la posición de las mujeres de cada uno de los tres grupos, cómo influyó en su vida la coexistencia de las tres comunidades, y cómo pudieron influir ellas en la convivencia o intolerancia entre estos grupos) habría que añadir otras preguntas, no por secundarias menos importantes: ¿fueron las mujeres suficientemente fuertes o supieron crear un espacio propio para liberarse de la presión a la que estaban sometidas? Las mujeres musulmanas y judías, ¿padecieron una discriminación doble, por un lado como mujeres y por otro como miembros de una religión perseguida? ¿Qué probabilidad tenían de seguir manteniendo los valores femeninos de su grupo religioso-cultural o de evolucionar y parecerse a otras mujeres de su tiempo?

Los árabes comparaban a las mujeres con las botellas: «Son débiles, se rompen con facilidad y no soportan la presión»[48]. No parece demostrar esto la documentación de los juicios que soportaron las conversas acusadas ante el tribunal de la Santa Inquisición. Buena parte de esas mujeres fueron fuertes, se mantuvieron enteras y resistieron la presión. Contestaban con valentía a las acusaciones que les hacían los convecinos a quienes habían tratado de engañar. Habían disimulado todo lo posible; las conversas de Ciudad Real habían acudido a la estratagema de la rueca, pero sólo les sirvió durante un tiempo. La búsqueda de estrata-

gemas demuestra que, aunque «irracional, frágil y defectuosa, la mujer era a pesar de todo muy lista»[49].

I
FLORENTINA

LA HERMANA DE SAN ISIDORO Y SAN LEANDRO

No has de bañarte por gusto o por lustre del cuerpo sino tan sólo por remedio de salud. Quiero decir que emplees el baño cuando lo exige la enfermedad, no cuando lo pida la comodidad… La solicitud por el cuerpo que proviene de la sensualidad ha de achacarse a vicio, pero no la que es conveniente para reparar la salud.

San Leandro,

Sobre la institución de las vírgenes y el desprecio al mundo, XX

«Al preguntarme con insistencia a mí mismo, queridísima hermana Florentina, qué caudal de riquezas podría dejarte en herencia…»; con estas palabras iniciaba San Leandro la carta que dirigía a su hermana Florentina, y que precedía a un tratado o regla titulado *Sobre la institución de las vírgenes y el desprecio al mundo*, de donde se ha tomado la norma antes escrita. San Leandro (534?-600?) escribió la regla dedicada a su hermana con motivo de la entrada de ésta en un convento, considerando que el mejor legado que podía dejarle eran las normas con las que habría de regirse la corporación en la que ella ingresaba.

La citada norma XX mostraba, más que preocupación por la higiene corporal de Florentina y las mujeres que la acompañaran, cuidado por su salud espiritual, su limpieza de espíritu y su pureza. En realidad, esta norma exponía una de las más grandes preocupaciones, o casi obsesiones, de los hombres de Iglesia de aquel tiempo: el cuerpo de la mujer. La sensualidad del cuerpo desnudo en el baño y los peligros de las tentaciones de placer debían ser eliminados. Esa tarea que habían comenzado los Padres de la Iglesia en los primeros siglos de expansión del cristianismo por el Mediterráneo continuaba aún en la época en la que vivía la virgen Florentina, en el tránsito del siglo VI al siglo VII.

San Leandro escribió esta regla hacia el año 580. Entonces el reino visigodo dominaba políticamente la mayor parte de la Península, aunque otros poderes controlaban extensos espacios[1]. El reino visigodo estaba internamente dividido por razones jurídicas y religiosas; eran distintos los códigos de leyes para la población visigoda y para la hispano-romana, y, asimismo, marcadas las diferencias entre una minoría arriana dominante y una mayoría católica dominada. La familia de Florentina hundía sus raíces en la población hispano-romana católica, y posiblemente era una de

las familias prominentes de la zona de Cartagena[2]. Los pocos datos que se conocen de esta familia les ligan a esa localidad primero y luego a Sevilla, a donde su padre, Severiano, se había trasladado, posiblemente como consecuencia de las hostilidades que podía padecer tras la llegada de los bizantinos asentados en las proximidades de Cartagena desde mediados del siglo VI.

Pocos datos han quedado acerca de Florentina, o de otras mujeres de su tiempo. No dejaron testimonios escritos y para conocerlas hay que acudir a obras de los hombres que con ellas se relacionaron. En el caso de Florentina no se pueden tener mejores referentes para conocer el ideario establecido para las mujeres de su tiempo: dos de sus hermanos fueron destacados escritores. San Leandro, obispo de Sevilla, redactó, entre otras obras, la regla monástica citada, y San Isidoro, también obispo de Sevilla, fue uno de los referentes culturales de la temprana Edad Media hispana, en concreto, del reino visigodo. Florentina es, sin duda, un ejemplo excelente para conocer los valores forjados por los hombres respecto de las mujeres. Supuestamente, sería el modelo de mujer tal y como venía expresado en la regla elaborada por su hermano.

El tiempo que le tocó vivir a Florentina puede considerarse especialmente importante por haber sido el momento en que se estaba definiendo el papel de la mujer cristiana y se estaba construyendo un sistema de valores acerca de la mujer, manteniendo aspectos de la etapa romana precedente, pero haciendo desaparecer todo aquello que no estuviera en línea con las ideas del cristianismo. Esta religión había elaborado, elaboraba y seguiría elaborando durante siglos sus teorías sobre las mujeres.

En efecto, el cristianismo jugó un papel esencial pues dictó los comportamientos de las mujeres y moldeó las

ideas de los demás acerca de ellas. De hecho, en el tiempo en que vivió Florentina se estaba produciendo un cambio sustancial en aspectos sociales, políticos y religiosos que afectaron a la sociedad en general y a las mujeres en particular. La jerarquía de la Iglesia desarrollaba la segunda fase de la formulación de sus ideas sobre la mujer, en la que se definían sus obligaciones y comportamiento adecuado.

En un primer momento, en los primeros tiempos del cristianismo, siguiendo el evangelio de Jesús y las epístolas de san Pablo, se habría iniciado un acercamiento «feminista» hacia las mujeres, que no tardaría mucho en trocarse en actitudes misóginas, «que, a la corta, habrían adulterado la genuina esencia del cristianismo»[3]. Los Padres de la Iglesia fueron los responsables de ese cambio, iniciando la elaboración de la teoría cristiana sobre las mujeres a partir de textos del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Del Antiguo Testamento tomaron los versos del *Génesis* (2: 21-22), donde se dice que Dios creó a Eva de una costilla de Adán, lo que hacía a la mujer inferior al varón y la obligaba a servirle y a procrear. Esta descripción se completaba con una segunda versión que se encuentra en *Génesis* (1: 26-27), en la que se dice que Dios creó al hombre a imagen suya, «los crió varón y mujer»[4]. Inspirarse en los primeros versos o en los segundos significaba una forma muy diferente de ver a la mujer, como sierva del hombre o como compañera[5].

Probablemente, en los primeros siglos, la Iglesia aceptaría la primera versión, más cercana al mensaje de Cristo. San Pablo en la *Carta a los gálatas* habla de igualdad entre hombre y mujer; dos o tres años después, en la primera *Carta a los corintios*, san Pablo parece haber cambiado el mensaje, al afirmar que «la cabeza de todo varón es Cristo, y la

cabeza de la mujer es el varón», y al añadir que la mujer ha de mantenerse en silencio en las asambleas de la Iglesia.

El relato del *Génesis* sobre Adán y Eva resalta además el papel de Eva en la expulsión del Paraíso, al ser ella quien incitó a Adán a comer de la fruta prohibida. De ahí sale una Eva, modelo de mujer tentadora y seductora, con tácticas femeninas que hacen de la mujer un ser peligroso que debe evitar el hombre.

Las discrepancias respecto de la figura de Eva se muestran a lo largo de los siglos, y quedan reflejadas en la obra de don Álvaro de Luna, el *Libro de las claras e virtuosas mugeres*. El autor defiende las bondades de Eva y de las mujeres porque Dios no podía crear un ser que no estuviera a la altura de quien lo hacía, y de sus manos sólo podía salir una obra «tan noble e tan maravillosamente commo fazer se podiese»[6]. Don Álvaro consideraba al hombre responsable del pecado del Paraíso, por razones estrictamente misóginas: a Adán se le había prohibido «y él era la cabeza, y a él principalmente pertenecía la guarda de esa prohibición».

La misoginia se había iniciado pronto por los autores cristianos al elaborar las teorías sobre la mujer, teorías a las que contribuyeron entre otros los hermanos de Florentina, en especial el más influyente de los dos, san Isidoro de Sevilla. Añadía a la teoría del *Génesis* la idea de que «el hombre fue creado por sí mismo, mientras que la mujer lo fue para servir de ayuda al macho»[7]. En su obra más famosa, las *Etimologías*, expone las diferencias de significado de las palabras varón y mujer. El varón recibe su nombre de «fuerza» (*virtus*) y la mujer de «molicie» (blandura de las cosas al tacto). La virtud del varón es máxima, mientras que la de la mujer es menor. Hay más palabras referentes a la mujer y a su cuerpo: las mamas, que se llaman así por ser redondas como las manzanas (*malae*), los senos (ubres) reciben su

nombre por estar llenos (*uberta*) de leche, o bien porque están llenos del líquido que es la leche, como las uvas (*uvarum*). Menstruación viene de la palabra *mene* (luna), por tenerla las mujeres el mismo número de días que el ciclo lunar[8].

En esa misma obra San Isidoro ponía a la mujer bajo la protección del varón «para evitar que fuese engañada por la ligereza de su espíritu y su incapacidad para gobernarse a sí misma»[9]. La consideración que le merecían las mujeres, expresada en las *Etimologías*, se completa con un retrato más negativo aún en su obra *De ecclesiasticis officiis*: «Las mujeres suelen darse a la bebida por placer, cuando ya por su edad no pueden ser lujuriosas, mientras que su charlatanería y curiosidad surgen de la ociosidad en que se encuentran y de no estar sujetas a la potestad marital».

Contemporáneo de Isidoro y Florentina fue el papa Gregorio I (590-604), quien, junto a otros prohombres de la tradición patrística (Orígenes, Ambrosio, Agustín), desarrolló a partir de Filón de Alejandría una interesante doctrina sobre el doble estrato psicológico. Según esa teoría, el hombre se compone de cuerpo, alma y mente. Aunque alma y mente puedan considerarse una misma cosa, hay que distinguir entre mente y ánima, o razón superior y razón inferior. La mente rige al alma y sabe distinguir entre lo bueno y lo malo, y así el alma vivifica al cuerpo. La primera es propia del hombre, la segunda de la mujer, que sólo quiere gratificaciones del cuerpo[10].

El cuerpo de la mujer era algo que preocupaba sobremanera. La teoría de la incapacidad natural de controlarse parecía paralela a la imposibilidad de parar el flujo que mensualmente condenaba a la mujer. En efecto, el cuerpo de la mujer tenía una lacra insuperable, la de padecer la menstruación. Se consideraba que el Creador había decretado

que las mujeres con la menstruación fueran consideradas impuras, aunque Jesucristo hubiera consentido que una mujer con hemorragia le pusiera la mano encima[11]. Dionisio de Alejandría daba por supuesto que ninguna cristiana había de acercarse a la eucaristía estando con el periodo[12]. Isidoro de Sevilla inició la línea seguida por otros autores que divulgaron ideas acerca de la contaminación producida por el contacto con la sangre menstrual o la proximidad a una mujer menstruante[13].

Las dificultades de control de las mujeres sobre su propio cuerpo llevaba a valorar de manera extraordinaria la conducta femenina de autocontrol; la castidad o la virginidad se convirtieron así en las grandes virtudes femeninas. «No soy capaz, hermana amantísima, de exponer con mis palabras los privilegios de la virginidad», le decía san Leandro a Florentina en la introducción a la obra citada. Primero y principal de los valores, la norma de la virginidad estaba presente en las pautas de conducta que se indicaban en las reglas monásticas, como la que Florentina recibió de su hermano.

La regla redactada para ella era un auténtico manual de comportamiento, de maneras y de valores. Destacaba la virginidad porque hacía a la mujer fuerte y virtuosa. La hacía fuerte frente a la esclavitud del sexo, y le permitía olvidarse de la fragilidad mujeril y vivir «con vigor varonil». La virginidad la hacía virtuosa, porque le permitía, asimismo, la concepción del Espíritu Santo, que le posibilitaría alumbrar siete hijos: «El primer alumbramiento es la virginidad, la virtud del pudor; el segundo, la paciencia; el tercero, la sobriedad; el cuarto, la humildad; el quinto, la templanza; el sexto, la caridad; el séptimo, la castidad». Esas siete virtudes definirían el modelo cristiano de mujer. Practicando, pues, la virginidad, las otras virtudes se iluminarían casi au-

tomáticamente como una consecuencia natural de la primera.

La virtud de la virginidad no era un valor nuevo, pues ya en civilizaciones más antiguas, en la precedente de Roma, o en algunos códigos germánicos de leyes como el de Alarico, se le había dado gran importancia. Pero posiblemente la sublimación de este valor no se hacía de forma tan extraordinaria como en el cristianismo, que enfatizaba el tema, se lo apropiaba, y lo conducía y utilizaba como una forma de control sobre la mujer, la familia y la sociedad.

El privilegio de permanecer virgen reportaba a la mujer beneficios terrenales y espirituales; entre los terrenales, no padecer los males del matrimonio, el embarazo, el alumbramiento y la muerte por parto; entre los espirituales, recibir el amor de Cristo que la acogería en su seno y la amaría como el mejor de los esposos. Con la virginidad se sugería a la mujer cambiar el amor de un hombre por el amor de Cristo, que había entregado, como cualquier otro esposo, una dote matrimonial al dar su propia sangre en el sacrificio de la cruz.

En la imposición de normas al cuerpo femenino, así como en la rigidez de las ideas sobre la virginidad y la castidad, la obra de los Padres de la Iglesia no estaba acorde con la línea de tolerancia de Jesucristo, que había permitido a una prostituta como María Magdalena acercarse a él, acompañarlo y gastar su dinero en los perfumes que derramó a sus pies. La gran preocupación por la virginidad les llevó a la redacción de tratados en los primeros tiempos de la Iglesia; parte de ellos fueron obra de una constelación de hombres de Iglesia que actuaron como san Leandro, y dejaron a sus hermanas o a otras mujeres el legado de las reglas monásticas por las que se habían de regir las religiosas. Entre estos tratados cabría destacar los de Juan Crisóstomo,

Basilio de Cesárea y Ambrosio de Milán, sin que falten autores hispanos como Osio de Córdoba, que redactó un *Elogio de la virginidad* para su hermana, Severo de Málaga, que escribió el *Annulus*, pequeña obra sobre la virginidad también dirigida a su hermana, y el propio hermano de Florentina, Isidoro de Sevilla, que escribió un *Tratado de la perfecta virginidad de Santa María*.

Para mantenerse virgen había que procurar no seducir al varón. Para ello se debía evitar hermosear el cuerpo con adornos. «El cuerpo adornado excita», dice san Leandro, y atrae las miradas de los hombres. El primer objetivo era, pues, evitar las miradas masculinas, pues «tratar de gustar a la mirada ajena es pasión de meretriz»[14]. Por ello, una mujer cristiana no había de usar joyas, ni engalanarse, ni usar maquillajes. Rechaza san Leandro a la mujer que «rodeare sus brazos con brazaletes de oro, y aplicare sortijas a sus dedos, e irradiare fulgores de estrellas de las piedras de sus manos, y colgare de sus orejas ajorcas de oro, y cubriere su cuello con collares de variadas perlas, y enjoyare su cabeza con dijes preciosos»[15]. El uso del maquillaje se consideraba un fraude inaceptable, y por eso condena a:

> [la que] adultera su rostro con ficciones, tiñéndolo con colorete rojo, de modo que no se reconoce a sí misma y engaña al marido con hermosura prestada, no con la propia. Piensa si no es un género de maleficio inventar un ardid para provocar la pasión. Y ¿crees que tendrá limpia el alma la que de ese modo corrompe su rostro? Triple adulterio comete: del alma, porque tramó tal fraude; del cuerpo, por alterar con afeites el rostro; de los vestidos, por exhalar olor extraño, no el suyo[16].

En esa línea de sustraerse a la mirada de los hombres habría que considerar la obligación de usar el velo en el templo o en la calle; tema discutido por los Padres de la Iglesia, se decidieron por obligar a las mujeres a su uso en el recinto del templo. San Pablo en la *Carta a los corintios* decía que «cada mujer que ora o profetiza con su cabeza descubierta deshonra a su cabeza —por ello se pensó que debía

afeitarse la cabeza—. Si una mujer no cubre su cabeza, debe afeitar su pelo; y si es una desgracia para una mujer tener su pelo cortado o rapado, debe cubrirse la cabeza». Hacia el año 200, Tertuliano escribía *Sobre el velo de las vírgenes*, y decía que: «Las mujeres jóvenes deben llevar sus velos en las calles, tal como vosotras debéis llevarlos en la iglesia, o vosotras los lleváis cuando estáis entre los extraños, entonces llevadlos entre vuestros hermanos…»; según él, sin velo en la Iglesia a una muchacha «la acarician por todas partes los ojos que atrae de absolutos desconocidos, la cosquillean los dedos de quienes la señalan, y ella, la amada de todos nosotros, se va aficionando a todo esto entre los besos y abrazos habituales»[17].

Tres razones fundamentales recomendaban el uso del velo en las iglesias: evitar que el alma de los hombres jóvenes cayera en la trampa de una cabellera desnuda, impedir que algunas jovencitas se enorgullecieran de la belleza de sus cabellos en detrimento de otras, y recordar a todas las mujeres que eran las responsables de haber introducido el pecado en el mundo; por ello habían de aparecer veladas ante el sacerdote, como una mujer culpable consciente de la gravedad de su falta se vela ante el juez.

Evitar el pecado exigía además a la mujer controlar los cinco sentidos:

> Si vieres una cosa hermosa que mueve la concupiscencia, si halagare tus oídos una canción torpe, si impresionare tu olfato un olor aromático, si recreare tu gusto un sabor placentero, si el tacto tocare una figura blanda y pulida, entonces se conmueve la carne con la concupiscencia del placer sensual[18].

La regla de san Leandro contemplaba el control de todos los sentidos y, aunque Florentina parece que gozaba de una salud precaria, pues había pasado varias enfermedades y su cuerpo débil requería de más indulgencia, su hermano no deja de recomendarle la abstinencia en el uso de alimentos,

y en concreto de carne y vino. En la abstinencia incluía san Leandro frenar el deseo de tomar viandas cocinadas «con refinamiento y derroche» aunque frieran alimentos permitidos. La abstinencia en la bebida era obligada para las monjas con buena salud, pero la precaria salud de Florentina estaba exenta de esa norma, y podía beber vino pues «la débil y enferma está bien que lo tome como medicina».

Las normas de comportamiento alcanzaban otros aspectos de la vida de las monjas y de las mujeres, a quienes se prohibía disfrutar con la risa, con la conversación o con la música. Era una «falta de las vírgenes reír descaradamente»[19]:

> Muéstrate alegre en Dios con gozo sereno y moderado… este gozo no turba el espíritu con la grosería de la risa… En la risa aparece lo que es el corazón de una virgen, pues nunca reirá con descaro si tuviere un corazón casto… Huye, por tanto, de la risa, hermana mía, como de una locura y trueca en llanto toda la alegría de este mundo…

La risa no era más que una expresión gestual condenada por los hombres de Iglesia como alteración del silencio que se imponía a la mujer y que afectaba no sólo a la palabras sino también a la música: «Huye del canto de las sirenas, hermana mía, no vaya a resultar que por prestar oídos complacientes a lo terreno, te desvíes del camino recto y des con el escollo de Escila a diestra o te engulla a siniestra el abismo de Caribdis», le decía también san Leandro a Florentina[20].

Estas prohibiciones, por tanto, formaban parte de un aspecto general y tan importante como la imposición de silencio a la mujer, enmudecida en el templo desde los primeros tiempos de la Iglesia. El Concilio de Toledo del año 400 prohibía a las mujeres asistir a lecturas espirituales con hombres a los que no les uniera parentesco. Ni siquiera el obispo hereje Prisciliano se atrevió a contradecir este principio, y al ser acusado de conceder un papel demasiado ac-

tivo a las mujeres, ordenó a aquéllas, en los denominados Cánones de Prisciliano, «guardar silencio en la iglesia y no creer que son capaces de enseñar»[21].

A estas normas de comportamiento que alcanzaban a todas las mujeres, añadía San Leandro otras recomendaciones para Florentina y sus compañeras. Ser pudorosa, paciente y comedida, no ser soberbia sino humilde, soportar la calumnia y no calumniar; una virgen no había de murmurar de las demás, y debía leer y orar continuamente.

Las normas que establecía no alcanzaban, sin embargo, por igual a todas las religiosas de la comunidad. Instituía diferencias considerables dependiendo de su procedencia social, pues no se podía exigir lo mismo a la mujer acostumbrada a vivir con holgura, que a la que había pasado penalidades durante toda su vida. La benevolencia para con las más pudientes resulta sorprendente en una regla religiosa, pero podría ser normal en un tiempo en el que se agotaba la sociedad esclavista, aunque se mantenían muchas de sus estructuras sociales.

Un aspecto a tener en cuenta para conocer a Florentina es el lugar que ocupaba en la sociedad, al formar parte de una familia de las más poderosas del reino visigodo. Buena parte de las recomendaciones de su hermano, como leer mucho, solo podían afectar al pequeño grupo de mujeres que tenían el privilegio de haber nacido en un entorno como el de Florentina. La mayor parte de sus congéneres ni sabían leer ni tenían posibilidad de seguir todas las recomendaciones de la Iglesia para ser una buena mujer.

La poca preparación cultural de la mayor parte del mundo femenino no las eximía de cumplir con las normas que la Iglesia, los Padres de la Iglesia o algunos religiosos redactaron para ellas. No podían contentarse con acatar las re-

glas, sino que además debían alejarse de aquellas mujeres que no se atuvieran a las mismas. Evitar el trato con mujeres seglares, varones y jóvenes eran las tres primeras normas de la regla de san Leandro, apuntando en alguna de ellas aspectos que han pasado a la posteridad como tópicos bien conocidos: la comparación del hombre y la mujer con «el fuego y la estopa, tan contrarios entre sí, juntos en uno, prenden las llamas».

Sin embargo, no faltaban en ese tiempo los monasterios dúplices, es decir, aquellos compartidos por monjes y monjas; aunque con normas rigurosas para evitar contactos entre ellos, las jerarquías, religiosas o laicas, no eran partidarias de su existencia y legislaban para impedir su construcción. Una ley del emperador Justiniano ordenaba la supresión de los monasterios dúplices, lo que se aplicaría a la zona de Hispania que él había conquistado[22]. A comienzos del siglo VI, en el Concilio de Agde, se decidió que los monasterios de monjas se levantaran lejos de los de varones para evitar «las asechanzas del demonio y los improperios de los hombres»[23]. Tiempo después, el II Concilio de Sevilla (619), presidido por san Isidoro, confirió carácter legal a la costumbre de que los monasterios femeninos estuvieran bajo el gobierno y protección en lo espiritual y temporal de varones[24]. Un monje «probadísimo» se encargaría de todos los asuntos materiales del monasterio, y las monjas tendrían más tiempo para dedicarse al servicio divino.

Sin embargo, la existencia de monasterios mixtos continuó, y de su permanencia es buena muestra la redacción a mediados del siglo VII de la *Regla común* de san Fructuoso. En algunos de los cenobios, los denominados «monasterios familiares», entraban familias al completo, padres, madres e hijos. Fue un tiempo en el que los monasterios tuvieron el papel de lugares de refugio de la población, coincidiendo

en el tiempo con otras manifestaciones monásticas espontáneas y peculiares, como el llamado «monaquisino familiar» o «pseudomonaquismo», o las vírgenes consagradas a Dios, *Puellae Dei*[25], que vivían en sus casas. Eran tiempos de predicación del ascetismo, y en el que, junto a estas manifestaciones religiosas, se daba también el matrimonio espiritual, en el que los cónyuges se abstenían de relaciones corporales.

Si no es fácil añadir figuras femeninas coetáneas de Florentina, es precisamente una de estas mujeres que huye del matrimonio, la virgen Benedicta, un ejemplo peculiar de aquel tiempo[26]. Conocedora de la fama del santo Fructuoso, asentado en un monasterio al sur de la Bética denominado Nono (posiblemente por distar nueve millas de la costa atlántica), se dirigió a él. No lo hizo personalmente; a través de un intermediario le hizo llegar su deseo de que le marcara el camino de salvación. Fructuoso hizo construir para ella una cabaña en la que Benedicta vivió bajo el amparo de su protector, que cuidaba especialmente de su alma. Su fama se extendió, y llevó a otras ochenta mujeres, algunas de ellas casadas, a reunirse en torno a ella. Fructuoso se encargó de levantar para ellas un cenobio, o pequeño monasterio, en un lugar aislado y solitario.

Pero la monja Benedicta estaba casada, o al menos había celebrado esponsales con un gardingo, quien al cabo del tiempo reclamó el regreso de su esposa, y lo hizo por la vía judicial. El esposo o novio se presentó en el cenobio acompañado de un conde designado como juez en el caso; el «prepósito de las vírgenes», el monje encomendado del monasterio femenino, tuvo que ocuparse de atender al juez y acompañar a Benedicta a comparecer ante él. Las respuestas de la monja a las cuestiones judiciales obligaron al juez a

pedir al gardingo que dejara a su esposa vivir dedicada a Dios, y que buscara otra esposa[27].

Por la necesidad de regular la vida de las monjas, y de las mujeres que acudían a refugiarse en la vida religiosa, san Fructuoso redactó la citada *Regla común*; en ella definía las normas a seguir cuando en un monasterio de mujeres tenían que entrar hombres, en concreto el comportamiento que unas y otros habían de seguir. En las normas de san Fructuoso se especificaba que las vírgenes y los monjes, aunque vivieran cerca, no podían convivir bajo un mismo techo, no podían tomar comidas juntos, no podían tener oratorio común, y sólo «en la salmodia y en los cánticos, durante las labores agrícolas, podían unirse las voces de los hermanos y las hermanas»[28]. Sólo se consentía vivir en un monasterio de monjas a los monjes que tuvieran que realizar algún trabajo[29]; se les prohibía vivir en la parte dedicada a las mujeres incluso a los muy enfermos[30], pues al relacionarse con las monjas ponían en peligro su salud espiritual, al ser éstas al fin y al cabo mujeres, y en esa medida las introductoras del pecado en el mundo[31]: «No puede habitar sinceramente con el Señor quien se junta a cada paso con mujeres, pues por la mujer se apoderó la serpiente, es decir, el diablo, de nuestro primer padre».

El miedo a caer en la sensualidad llevaba a prohibir la conversación de «uno solo con una sola», el transgresor sería «azotado, expuesto al público con cien golpes»[32]. En realidad la relación entre monjes y monjas en monasterios dúplices o cercanos requería de las religiosas dejar en manos de los clérigos todos los asuntos de su vida, espirituales y materiales, para dedicar más tiempo a la oración. En contrapartida las monjas realizaban tareas en beneficio de los monjes, en concreto se encargaban de elaborar su ropa,

siguiendo una de las típicas actividades asignadas a la mujer, las manufacturas textiles[33].

Estos monasterios femeninos fueron lugares en los que las mujeres no escaparon del control de los hombres. Florentina, como otras mujeres de su tiempo, perdió la oportunidad que el cristianismo primitivo había ofrecido a las primeras cristianas: liberarse de las leyes sobre la familia promulgadas por el Imperio Romano, para iniciar un tipo de vida comunitario independiente de los varones. Algunas mujeres elegían una vida de espiritualidad, vinculada a movimientos cristianos, pero pronto esos «movimientos de liberación» fueron controlados por las autoridades eclesiásticas, por los varones de la Iglesia, que dictaron los modos de vida que las mujeres debían de llevar dentro y fuera de las instituciones religiosas[34].

Las mujeres estaban sometidas a los varones de la familia, tal como queda patente en muchos de los aspectos en relación con ellas o considerados «propios de mujer». La mujer no era libre mientras estuviera soltera o casada. Conseguía la libertad si se quedaba viuda. ¿Era libre si entraba en un convento? No parece que sea el caso en este tiempo, pues aunque entraban en los cenobios voluntariamente, estaban sometidas a reglas redactadas por hombres. Otras mujeres eran obligadas a entrar en religión, tal como les ocurría a las reinas cuando fallecía su esposo, el rey; por miedo a que su libertad de viuda les permitiera ejercer un poder que no era bienvenido, se las obligaba a entrar en un monasterio para evitar cualquier tentativa de hacerse con el poder que habrían podido ejercer en ausencia de su esposo. Estas reinas eran aún menos libres, pues habían ingresado en el monasterio en contra de su voluntad.

La ideología cristiana dominante en el reino visigodo en el que vivió Florentina había optado por limitar la vida de

la mujer a espacios privados o controlables. No solo le negaba la participación en la vida política, como antes lo habían hecho griegos, romanos y casi todos los pueblos del mundo antiguo, sino que se inmiscuía al reducir la participación de las mujeres a ámbitos semipúblicos y privados. La estrecha relación entre los poderes religioso y político en el reino visigodo permitió al cristianismo entrometerse en aspectos muy diversos de la vida de las mujeres. Negados sus papeles en la política y en la economía de su tiempo, los concilios de Toledo se ocupaban de algunos temas que afectaban muy directamente a las mujeres, en concreto a sus papeles como madres y esposas.

El papel de la mujer como madre y esposa, como espina dorsal de la familia, requiere exponer las características de la vida familiar: matrimonio, divorcio, adulterio, sexualidad, hijos, aborto, es decir, todos aquellos aspectos fundamentales para entender el mundo femenino, más allá de los límites de los monasterios de los que es buena representante la monja Florentina.

El matrimonio, célula básica de la sociedad, afectaba de manera extraordinaria a la vida de las mujeres. El principio cristiano de la virginidad hubiera provocado la despoblación total de los territorios cristianos, por ello la Iglesia no tenía más remedio que aceptar el matrimonio, aunque con la condición de dirigirse a un único fin: la procreación. Los derechos de las mujeres visigodas disminuyeron con respecto a los de las mujeres romanas, que gozaban del afecto y la capacidad jurídica entre los cónyuges como parte esencial del matrimonio. La disminución de derechos de las mujeres en el cristianismo afectó a la sociedad visigoda, ampliamente influida por la Iglesia cristiana, de ahí que las mujeres padecieran una mengua en el ámbito de esos dos aspectos.

El matrimonio en la época visigoda constaba de dos partes claramente establecidas, los esponsales y la boda propiamente dicha. Los esponsales constituían el compromiso de celebración del matrimonio en un plazo no superior a dos años después del contrato de esponsales[35]. Es posible que la citada virgen Benedicta fuera una mujer casada, considerada como tal por haber celebrado esponsales, pero virgen por no haber llegado al estado de consumación del matrimonio que se realizaba al celebrarse la boda. Benedicta eligió no seguir adelante con el compromiso establecido en los esponsales, y se arriesgó a ser entregada a su marido, que podía valerse de la legislación para obligarla a cumplir con su palabra de matrimonio.

Benedicta vivió en un tiempo cercano al de redacción de la normativa regia que regulaba la institución del matrimonio, plasmada en el *Liber Iudiciorum*. De acuerdo con la ley las mujeres no tenían libertad para elegir marido, sino que habían de aceptar el marido que elegía la familia para ellas. Esto parece un retroceso respecto de la normativa del III Concilio de Toledo, en el que parece aflorar la idea de la violencia que representaba para mujeres viudas o casadas la obligación de casarse sin su consentimiento, y así el canon X se titula «Que nadie violente la castidad de las viudas, y que nadie case a la mujer contra su voluntad», afirmando:

> [que] no se fuerce con ninguna violencia a las viudas que quisieren guardar la castidad, a que contraigan segundas nupcias, y si antes de profesar la continencia quisieren casarse, cásense con quienes aquellos a quienes de su libre voluntad hayan elegido por maridos […]. Guárdese lo mismo con las vírgenes, y no se les obligue a casarse contra la voluntad de los padres y la suya[36].

Era el padre quien tenía la potestad de casar a la hija; si faltaba el padre ese derecho recaía en la madre; si moría la madre o se casaba en segundas nupcias serían los hermanos quienes podrían casarla; y en caso de que éstos fueran me-

nores, el derecho pasaba al tío. Es decir, la mujer quedaba en manos de los varones de la familia que tenían la potestad de decidir sobre su futuro. Sólo cuando por engaño, para quedarse con sus bienes, los hermanos retrasaban el matrimonio de la hermana, ésta podía buscarse marido y tener derecho a la herencia de su padre, lo que perdía si «non catando su onra, tomare marido de menor guisa que non debe»[37].

Las mujeres se podían casar libremente, pero si el padre no daba el consentimiento no tenían derecho a la herencia familiar, ni ella ni sus hijos, al menos que los padres quisieran darle alguna cosa[38]. Que había mujeres que se casaban sin consentimiento parece deducirse de la norma II del ordenamiento de las bodas del *Liber Iudiciorum*, que establece que «si la manceba contra la voluntad del padre quisiere casar con otro, que ella cobdicia por ventura, y él la osar tomar por mugier, ámbos sean metidos en poder daquel con que la desposaran de la voluntad de su padre», es decir, el hombre desposado según la ley era el que tendría derecho a hacer lo que quisiera con su desposada y con el hombre que ésta hubiera elegido; si la mujer era devuelta a su padre, éste tendría que entregarla al hombre al que la prometió.

La familia elegía al marido, y las mujeres tenían que aceptarlo si no querían padecer el destierro, aunque se requería el consentimiento de la joven, de acuerdo con los principios cristianos; se legisla contra los matrimonios forzados, y la violencia que esto significa para las mujeres:

> Los que se hayan casado obligando por la fuerza a una joven sin el asentimiento del rey, serán obligados a pagar 5 libras de oro a aquella a la que han hecho violencia. Además, un matrimonio así será considerado como nulo si es patente que la mujer no ha dado su consentimiento[39].

En un tiempo de legislación o de búsqueda de camino para legislar en un aspecto tan importante como el del ma-

trimonio parece lógico encontrar pasos adelante y pasos atrás en algunas cuestiones. Desde un principio la normativa sobre el matrimonio estaba llena de restricciones y éstas se fueron incrementando. A su llegada los visigodos aceptaron la ley romana de prohibir los matrimonios entre romanos y germanos, por ser estos últimos paganos; también mantuvieron la prohibición del Concilio de Elvira (300) de no permitir a las mujeres casarse con cómicos, pues junto con los que se dedicaban a oficios «circenses», estaban desprestigiados por considerarles indecentes, obscenos o crueles, de ahí que el cristianismo no pudiera aceptar que las mujeres cristianas compartieran su vida con hombres de esos oficios. En la medida en que los germanos fueron convirtiéndose al cristianismo, y se dieron facilidades a cómicos y otras gentes con oficios de «mal vivir» para convertirse y practicar el cristianismo, la prohibición desapareció, pero apareció otra, la de casarse con judíos.

En general se mantenía la idea de la inferioridad de la mujer respecto del varón, y por ello se prohibía a una mujer casarse con un joven de menor edad, o con uno de sus esclavos, hasta el punto de castigar con la hoguera a la mujer que contrajera matrimonio con su esclavo o un liberto bajo su amparo, por el hecho de no cumplirse la ley esencial del matrimonio, de que el varón ha de estar por encima de la mujer. La mujer había de permanecer unida a su marido, «incluso si éste es siervo». Esto significa un avance considerable, pues se considera matrimonio válido la unión entre dos personas de diferente estatus social. Hasta entonces el matrimonio de los siervos no gozaba de ninguna protección jurídica. Se designaba con el término *contubernium* a las uniones de esclavos, y se reservaba *matrimonium* para las uniones de hombres libres.

La legislación del matrimonio, fundamental para el control de la sociedad, contemplaba el aspecto económico, en concreto las arras que entregaba el marido a la mujer, y que pasaban a disposición de la familia de ésta, hasta que se consumara el matrimonio. En principio las mujeres podían disponer de las arras con toda libertad, pero después se impusieron normas para controlar el destino de las arras, pues algunas mujeres las entregaban a extraños perjudicando a sus propios hijos y nietos, por ello se establece la obligación de dejar al menos tres cuartas partes de las arras para ellos. Sólo si la mujer no tiene ni hijos ni nietos puede hacer con las arras lo que quiera. Si la mujer había tenido dos maridos, y tuviera hijos con ambos, las arras que recibió de un marido no se las puede entregar a los hijos del otro marido, por el contrario cada hija o hijo, o cada nieta o nieto ha de haber las arras que le dio su padre o abuelo a su madre[40].

Las segundas nupcias debían de ser bastante comunes, y así también se encuentra en la normativa las obligaciones hacia las viudas, que no habían de casarse antes de un año, y si lo hacían sin mandato del *princep*, o si cometían adulterio, la mitad de sus bienes pasarían a los hijos del primer marido o a los familiares de este último[41]. También se legisló acerca de las mujeres que se casaban en segundas nupcias dando por supuesto que había muerto su marido; como en ocasiones no era así, antes de caer en la bigamia se las obligaba a cerciorarse de la causa de desaparición del primer marido[42].

En principio parece evidente que el matrimonio era una cuestión civil; en la *Lex Visigothorum* o *Liber Iudiciorum* no se hace mención de la presencia o del papel del sacerdote en la celebración de la boda[43]. Uno de los aspectos que apuntan la condición civil de los matrimonios en el tiempo en que vivió Florentina es que se consentían los matrimo-

nios consanguíneos, aunque según pasó el tiempo se prohibieron, de acuerdo con lo que planteaba el cristianismo.

Podría sostenerse que las mujeres recorren un camino que las conduce a una pérdida de derechos cada vez mayor, y esto se puede ver bien en lo referente a las separaciones matrimoniales. Si en el Imperio Romano el divorcio resultaba relativamente fácil, las cosas iban a cambiar con el triunfo del cristianismo, que exigía la indisolubilidad del matrimonio, aunque no tenía más remedio que aceptar la posibilidad de la separación en algunos casos concretos. El propio san Isidoro en las *Etimologías* (IV, 7: 24-26) distingue entre *repudium, divortium y frivolum*, fórmulas distintas de separación, que contemplaba la posibilidad de casarse con otra persona (*divortium*) o de reconciliarse (*frivolum*).

El divorcio existía y las leyes establecían claramente las normas a seguir en caso de separación: nadie podía casarse con una mujer libre o repudiada por su marido antes de asegurarse que el divorcio se hubiera hecho por escrito o se hubiera realizado delante de testigos; se regulaban los castigos para quienes no lo cumplieran, diferenciando a ricos y pobres, y se establecía que la mujer unida a otro hombre contra la voluntad de su marido, o el que se unía a ésta, serían remitidos al poder del marido, que podía hacer con ellos lo que quisiera. Una mujer podía ser repudiada por cometer adulterio o ser estéril.

Los concilios de Toledo fueron endureciendo la normativa sobre el divorcio, que en principio no había preocupado mucho a la Iglesia, más intranquila por lo que consideraba desórdenes sexuales[44]. Se pusieron más trabas a la separación matrimonial, y las mujeres que se divorciaban y tenían otro marido o amante eran consideradas y castigadas como adúlteras. A pesar del ropaje religioso en que se envolvía el tema del divorcio, pueden verse otras motivaciones para

impedir su consecución. La principal de ellas era la económica. Qué pasaba con el patrimonio familiar, quién tenía derechos sobre la dote recibida por la mujer, cómo se podían perjudicar los hijos del matrimonio eran cuestiones que se planteaban ante una separación. La principal preocupación consistía en preservar el patrimonio del varón, para evitar que pasara a pertenecer a la esposa o a los hijos que ésta pudiera tener con otros hombres, y que ese patrimonio saliera fuera de la familia sanguínea del varón.

Las prohibiciones del divorcio llevan a pensar que el adulterio debía de ser práctica bastante común. En la zona noroeste de la Península hay prohibiciones de que una mujer se casara con dos hermanos, o que un hombre se casara con dos hermanas, y cuando existe la prohibición es que existía la costumbre[45]. El adulterio masculino también se condenaba, tal como aparece en la ley de Chindasvinto, mostrando que posiblemente era una práctica corriente. La mujer con la que hubiera tenido relación el marido, sería puesta a disposición de la mujer burlada, quien podría hacer con ella lo que quisiera menos quitarle la vida, en una manera que recuerda el caso de Sara y Agar en la Biblia. En realidad no era la mujer legítima la que solía llevar a cabo la venganza, sino sus hijos. Si era la mujer la instigadora del adulterio, lo que podría hacer como provocación si ella quería conseguir el divorcio, entonces la esposa legítima, como instigadora, sería puesta a disposición del marido. Aquí el cristianismo, a pesar de su rigidez en asuntos relacionados con el sexo, introdujo un cambio esencial: prohibir el derecho a matar a la adúltera, que llegó hasta época visigoda.

En la línea de castigos de delitos sexuales también se condenaba la violación, llegándose hasta la inmolación en el fuego si el violador era un esclavo. Los esclavos recibían

castigos mayores en caso de que estuvieran involucrados en algunos de estos hechos. Sin embargo, el cristianismo fue posiblemente buen intermediario para conseguir que la consideración de los esclavos fuera cambiando de forma paulatina; una prueba es la introducción de castigos a los hombres, maridos, padres o dueños de una esclava si la obligaban a prostituirse.

Castigos duros merecían también los hombres que cometían el delito de rapto. Quien se llevara por fuerza a una mujer, fuera ésta virgen o viuda, sería castigado a perder la mitad de sus bienes en caso de que la mujer no hubiera perdido la virginidad o la castidad. En caso contrario el raptor no podría casarse con la mujer a quien violó, y sería entregado a la familia de ella para que hiciere con él lo que deseara, aparte de recibir un castigo de doscientos azotes delante de todo el pueblo. Si llegaban a casarse, ambos, raptor y raptada, merecerían morir. También podía darse el caso de que la mujer raptada fuera casada, entonces el marido y la mujer tenían derecho a repartirse por la mitad los bienes del raptor. En general se castigaba con dureza a quien se llevara por fuerza a mujer ajena o hija ajena; no pagaba homicidio aquel que matara a un raptor, el cual seguiría siendo objeto de acusación durante los treinta años siguientes a que ocurriera el rapto.

Tratar a la mujer de forma violenta, u obligarla por la fuerza, era parte de la idea de la inferioridad de la mujer[46], a la que se tasaba en un precio inferior al de los hombres. Si los varones tenían más valor entre los 20 y 50 años y la tasa máxima era de trescientos sueldos, las mujeres tenían más valor entre los 15 y los 40 años, y su tasa máxima era de doscientos cincuenta sueldos. Las mujeres interesaban más cuando estaban en edad de procrear.

La función de madre era esencial en las mujeres. La madre de Florentina tuvo un papel importante en la educación de esta joven y en la de sus otros tres hermanos, todos santos. Desplazada de su patria, como indica su hijo Leandro en la regla mencionada, se siente contenta de haber llegado a una tierra donde ha conocido la verdad[47]. ¿Era su madre Tórtula, la abadesa? Este nombre aparece mencionado en la regla de san Leandro, pero no parece claro que fuera en realidad su madre. No habría sido extraño, pues muchas mujeres ingresaban en religión tras quedarse viudas.

Aunque la procreación era el fin esencial del matrimonio, la cantidad de hijos que una pareja podía alimentar o educar inducía a prácticas anticonceptivas, a abortos o al abandono de niños. Las prácticas anticonceptivas se encuentran tanto en grupos pobres como ricos, los primeros por la necesidad de no tener que alimentar muchas bocas, y en las capas superiores por evitar la desmembración de los patrimonios y la pérdida de influencia de los linajes. La legislación establecía duros castigos a la mujer que tuviera alguna relación con un aborto, bien por practicarlo o por considerarla inductora[48]. Cuando daban a luz a un niño no deseado siempre les quedaba el recurso de abandonarlo. El aborto, el abandono e incluso el parricidio debían de ser delitos bastante comunes, si se considera la frecuencia con que aparecen en la legislación visigoda.

El aborto se practicaba mediante hierbas que se daban a la mujer preñada. El hombre que suministrara esas hierbas a una mujer y le produjera el aborto o la muerte del niño sería condenado a muerte, y si era la mujer la que voluntariamente tomaba las hierbas para producirse el aborto sería castigada con doscientos azotes si era sierva, y si libre perdería su dignidad y sería dada como sierva a quien el rey decidiera[49]. Con pena de muerte se castigaba al hombre

que hiriera a una mujer preñada y la hiciera abortar provocándole la muerte; si la mujer no moría se castigaba a los abortistas a una multa de ciento cincuenta sueldos si el niño estaba formado y de cien si no estaba formado.

Era frecuente el abandono de niños, posiblemente más de niñas, que después podrían encontrarse a su propio padre o hermanos en los prostíbulos[50]. No faltaban los que se deshacían de los hijos causándoles la muerte. Ante el III Concilio de Toledo se presenta esta acusación, y legislan su prohibición y las sanciones que merecerían los parricidas, castigados «con las penas más severas, exceptuando tan sólo la pena de muerte»[51]. El asesinato de niños se había convertido en práctica, tal como se plantea en el *Fuero Juzgo*, que condena con la pena de muerte o la ceguera a la madre o al padre que caen en esos delitos[52].

Las diferencias de fortuna influían en diferentes aspectos de la vida de las mujeres, y entre otras se puede poner como ejemplo la forma de criar a los hijos, pues en los grupos poderosos las mujeres se beneficiaban de no tener que amamantarlos al poder pagar una nodriza. La situación de las mujeres más pobres, como ocurre en otras sociedades de otros espacios y tiempos, las llevaba a actuar de manera bien diferente a como los códigos morales y religiosos recomendaban. La prostitución y el adulterio, y las secuelas de abortos, infanticidios y abandono de niños, reflejan la realidad de la ignorancia de las normas cristianas, probablemente entre los grupos pobres.

La prostitución se limitaba a los grupos más pobres de la sociedad, y su práctica fue prohibida. El adulterio, por el contrario, afectaba a un espectro más amplio de la sociedad, y fue una preocupación constante de los concilios[53]. Las penas a los adúlteros solían ser de carácter religioso, de manera que se les castigaba con la excomunión temporal,

por una serie de años, o de por vida en caso de que se negaran a abandonar a la persona con quienes estaban cometiendo el adulterio.

Los concilios de Toledo y la legislación visigoda tuvieron una actitud protectora de la mujer, aunque no le concedieron más libertad que la que había disfrutado en tiempos romanos. Los visigodos estarían en la línea de sus antepasados germanos, que consideraban a la mujer como un bien preciado, una propiedad a proteger. A la actitud protectora de la autoridad civil se unía la de la Iglesia cristiana, aunque su patrocinio iba más allá, se convertía en imposición, de forma que anulaba a las mujeres, negándoles, entre otras cosas, la posibilidad de ser ellas mismas quienes controlaran sus propias formas de espiritualidad[54]. Fueron hombres, y en concreto clérigos, quienes separaron a las mujeres, y utilizaron para designarlas metáforas o símbolos que expresan polución o peligrosidad[55].

No faltaron las excepciones que confirmaron esta norma, pues hubo algunos movimientos, calificados de heréticos, en los que la consideración hacia la mujer fue bien diferente. Éste es el caso del priscilianismo. Prisciliano, obispo de Ávila, había predicado en una línea que no había complacido a la Iglesia oficial, y en relación a las mujeres «había expresado su opinión acerca de la idéntica capacidad de hombres y mujeres para ser vehículos del Espíritu, y estas enseñanzas congregaban a las mujeres a su alrededor»[56]. Los séquitos de damas aristocráticas acompañando a obispos debían de ser práctica habitual, y hay ejemplos de estas manifestaciones de religiosidad femenina, en una línea u otra: abadesas de conventos muy cristianos y mujeres aristócratas que apoyaban a los heréticos. En realidad eran las mujeres de esos grupos poderosos las que pueden contar como influyentes; las demás, aunque siguieran a los religiosos, eran

mujeres sin nombre ni influencia. Las ricas aportarían dinero o propiedades, las pobres no.

Famosas acompañantes de Prisciliano fueron la viuda Eucrocia y su hija Prócula, que se dirigieron con él y otros obispos hacia Roma. Prisciliano fue acusado de haber dejado embarazada a Prócula, quien se deshizo del niño mediante un aborto. Fuera cierta o no esta historia, Prisciliano padeció el prejuicio popular hostil[57]; la acusación de dar libertad a las mujeres y de haber mantenido relaciones con Prócula, junto a las acusaciones de brujería, lo llevaron a la hoguera. Junto a él fue inmolada Eucrocia, y antes ya había padecido la lapidación una de sus seguidoras, Urbica, atacada por una turba enfurecida y convencida de que era una bruja. Aunque hay muchas sombras acerca de la citada libertad de las mujeres, llama la atención que son más los nombres de personajes femeninos en relación con Prisciliano, o de esta etapa previa al reino visigodo, que de los del tiempo de Florentina. Tuvieran o no libertad, se movían libremente con los varones, lo que pudo ser interpretado como síntomas de brujería, o fue un pretexto utilizado para castigar a aquellas mujeres que se salían de las normas establecidas por la autoridad religiosa y civil de su tiempo.

A pesar de todo, hay que considerar a Florentina un buen modelo de mujer de aquel tiempo. Negados sus derechos políticos, su intervención en la vida familiar y su sexualidad, fue la mujer pasiva, que recibió la regla que el hermano, el hombre activo, había redactado para ella con el fin de ordenar cómo había de hacer su vida. Exponiendo lo que una mujer no ha de hacer se puede conseguir un retrato de la mujer de aquel tiempo, tal y como lo dibuja san Leandro, sin duda de acuerdo con el modelo cristiano que estaban bosquejando los hombres de la Iglesia de su tiempo. Por ello se podría afirmar que a la mujer cristiana en es-

ta etapa visigoda se la llega a conocer por lo que no es, por lo que no hace, por lo que se le prohíbe que haga, más que por su participación activa.

La invisibilidad de la mujer, propia de las sociedades antiguas, de la sociedad romana, continúa en este tiempo visigodo, y los intentos de hacer invisible a la mujer se expresan o se hacen evidentes en la reclusión en los monasterios a los que se le está enviando. Florentina es buen ejemplo de ello. Sólo la conocemos a través de las instrucciones que recibió de sus hermanos. No sólo de san Leandro, sino también de su hermano Isidoro, que escribió para ella un libro en relación con uno de los problemas de su tiempo: la polémica antijudía[58]. Bajo el título *Sobre la fe católica contra los judíos* o *Contra la perversidad de los judíos* manifiesta san Isidoro su defensa de la conversión de los judíos utilizando los medios racionales, la educación, y no la fuerza. ¿Por qué se dirige a Florentina? En el prólogo de uno de esos libros explica Isidoro que lo escribe a petición de su propia hermana, aunque más bien parece un artificio literario, pues es poco probable que desde el convento Florentina estuviera «muy interesada en conocer la actitud del monarca»[59]. Sin embargo, es bastante posible que estuviera interesada por el tema de la conversión de los judíos, pues no sería arriesgado suponer que llegaran al monasterio niños judíos a los que había que instruir en la fe cristiana.

II
Meliosa

Hija de Judá y María

Los judíos, en su incredulidad sacrílega, niegan que Cristo sea el hijo de Dios. Como impíos de duro corazón, incrédulos respecto a los profetas antiguos, cerrados a la novedad, prefieren ignorar la venida de Cristo antes que reconocerle, y negarlo antes que creerle.

San Isidoro, *Sobre la fe católica contra los judíos*

El tratado *Sobre la fe católica contra los judíos*, que Isidoro dedicó a su hermana Florentina para hacerla «partícipe de sus esfuerzos», proponía el afianzamiento de los principios cristianos en un momento en que se buscaba la unidad religiosa del reino visigodo, y como consecuencia se perseguía a los judíos. Coincidiendo aproximadamente con el tiempo en que Florentina recibía la regla de su hermano Leandro, en torno al año 580[1], fallecía una joven judía de nombre Meliosa, conocida por la lápida sepulcral encontrada en la localidad de Tortosa. Su nombre podría ser la traducción del hebreo Naomi, con la significación de «melosa» o «de miel», patronímico que, como Dulce, era muy utilizado por mujeres judías. Con ello se simbolizaba que la dulzura, la suavidad y la delicadeza eran valores notables en ellas.

En la lápida de Meliosa está inscrito su nombre, el de sus padres, su edad y unos adornos. A partir de la inscripción vamos a indagar en diversos aspectos que ayuden a entender el universo en el que se movió esta joven judía, especialmente los valores de la sociedad en la que le tocó vivir, la consideración a las mujeres y la forma de vida de la sociedad judía hacia finales del siglo VI, antes de que comenzaran en el reino visigodo las terribles persecuciones que tuvieron que padecer los judíos de Sefarad. Con el significado de *finis terrae* o final del mundo, los judíos denominaron Sefarad a la península Ibérica, y desde muy pronto fue esta tierra muy apreciada para ellos.

La lápida de Meliosa lleva el adorno de dos estrellas y una menorah, símbolos importantes de la identidad judía. La estrella, un hexagrama, representa la interacción de lo divino con lo terrenal. Tiene fuertes vínculos con la cábala, el conocimiento místico que originalmente se transmitía de boca en boca, y que, considerado secreto y poderoso, se li-

mitaba a un pequeño grupo; en ese grupo se excluía a la mujer, que apartada del conocimiento quedaba fuera del poder.

La menorah es un candelabro de siete brazos (aunque el de la tumba de Meliosa sólo tiene cinco), cuya forma tradicional se le otorga en el libro del *Éxodo*[2]. Sus siete brazos y sus tres uniones centrales representan los diez sefirotes del árbol de la vida. La menorah sustenta la creencia judía de la existencia de canales de energía divina o fuerza de vida, los sefirotes, poderes con los que Dios creó y rige al mundo. Dios envía fuerzas de compasión: la sabiduría o el conocimiento, la bondad y la victoria (masculinas), y de juicio severo: la inteligencia, la justicia y el esplendor (femeninas). No faltan elementos mixtos como la belleza. El árbol combina, pues, elementos masculinos, femeninos y mixtos.

La lápida aparece escrita en tres lenguas, hebreo, latín y griego, lo que se explica por la historia del pueblo judío en la península Ibérica. Meliosa vivió un tiempo en que los judíos habían alcanzado una posición respetable en el reino visigodo. Considerados ciudadanos por los romanos, continuaron con la misma estima en la *Lex Romana Visigothorum*, en el *Breviario* de Alarico y en el *Liber ludiciorum*. En Tortosa debió de existir una floreciente comunidad hebrea, representativa de la expansión judía por todo el Levante peninsular y Andalucía, donde destacaban como colonias judías más importantes las de Zaragoza, Mérida y Toledo. En su proceso de integración en los lugares en los que se habían asentado, los judíos habían abandonado el hebreo como lengua vulgar y fueron aprendiendo la lengua de los lugares a los que llegaron en la diáspora; por tanto, los judíos de Iberia hablaban latín. Reservaban el hebreo para los actos litúrgicos o ceremoniales y el griego se hablaba sólo por los judíos de la costa mediterránea, por ser comercian-

tes con Oriente; de ahí que no es extraño que sea una de las lenguas de la lápida de Tortosa o de una inscripción de la sinagoga de Elche[3].

La edad que figura en la lápida de Meliosa informa que murió joven, con 24 años, y la inscripción de los nombres de sus padres, y no de un marido, lleva a pensar en una joven soltera. Las leyes hebreas le hubieran permitido casarse a la edad de 12 años, cuando las mujeres judías alcanzaban la mayoría de edad.

Éstos son todos los datos que tenemos de la joven Meliosa. No hay noticias más explícitas ni sobre ella ni sobre otras mujeres judías del reino visigodo, aunque la importancia de las comunidades judías debió de ser tal como para promover el interés legislador de las autoridades visigodas[4]. Por ello, a falta de referencias de una vida concreta, vamos a dibujar un hipotético retrato de Meliosa a través de las noticias del mundo que la rodeó, que nos permitan conocer no sólo su vida, sino la de las mujeres judías del reino visigodo de su tiempo.

Primero la Biblia y el Talmud y luego los rabinos se encargaron de elaborar las normas por las que había de regirse la vida de las mujeres judías. Si las mujeres cristianas coetáneas a Meliosa estaban siendo objeto de atención de los hombres de Iglesia ocupados en el proceso de definición de las obligaciones femeninas, las mujeres judías llevaban una carga de siglos o incluso de milenios en los que su posición en el mundo estaba definida. Meliosa, como su madre María, como María la madre de Jesucristo, seguían una larga tradición bíblica en la que los deberes femeninos habían sido fijados con mucha anterioridad y plasmados en algunos libros del Antiguo Testamento.

Tres son las líneas fundamentales a considerar para reconstruir la vida de esta joven y al tiempo entender el papel de la mujer en el judaísmo, o cómo la religión judía modelaba la vida de las mujeres y definía su lugar en la familia y en la sociedad: en primer lugar, la condición de las mujeres; en segundo, las normas y pautas de conducta que se les imponía, y, por último, su papel dentro de la familia.

El primer problema que se plantea sobre la concepción de la mujer en el judaísmo es similar al del cristianismo, pues proviene también del propio relato del *Génesis*, en el que se pueden hacer dos lecturas diferentes. En *Génesis* 1: 26 y 5: 1-2 se dice que Dios creó a Adán a imagen de Dios, y lo creó «varón y hembra», es decir, lo masculino y lo femenino iguales. Pero en *Génesis* 2: 22 se dice: «De la costilla que Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre», haciendo a la mujer no a imagen de Dios, sino para acompañar al hombre. Estas dos versiones, la de la igualdad y la de la funcionalidad recorrieron el mundo judío durante toda la Edad Media. Sin embargo, parece haber prevalecido la idea de la funcionalidad que representa inferioridad de la mujer respecto del varón, aunque su sometimiento al marido, al padre o al hermano, parece estar en contradicción con el papel de las mujeres como transmisoras de la identidad judía: es judío el hijo de una madre judía.

La literatura rabínica posterior, sobre todo la medieval, adoptó la idea de la sumisión femenina por definición y esencia, y la llevará en algunos casos, muy influidos por la visión cristiana de la creación, a extremos alejados muchas veces del propio texto bíblico. Conforme a Abravanel, la mujer no fue creada de los pies del hombre, que son la parte baja del cuerpo, «para que no sea a sus ojos —los del hombre— como una esclava», ni de la cabeza «para que no

sea a sus ojos la señora de la casa», sino de la costilla, del medio del cuerpo, para que sea en «en la casa como él». Sin embargo, Abravanel aclara que el texto bíblico repite dos veces que Adán fue creado «a imagen y semejanza»:

> La mujer no fue creada de la cabeza para que no sea orgullosa, y no del ojo, para que no sea curiosa, no del oído, para que sea obediente, y no de la boca para que no hable demasiado, y no del corazón para que no sea fanática [...] sino de un lugar oculto, modesto, en el hombre [...] y a cada a órgano que creaba decía, mujer recatada, mujer recatada...[5].

El recato era uno de los temas que compartían judaísmo y cristianismo. Una mujer no debería presentarse como lo que no es, y no debería adornar su cuerpo, ni maquillarse, ni utilizar perfumes; no obstante, las mujeres judías llevaban joyas, se perfumaban con incienso y utilizaban aceite de mirra[6]. La propia heroína judía, Judith, «ornamenta su cuerpo»... y engaña a un hombre presentándose como «otra de lo que es». Es decir, Judith «es una mujer transgresora de todas las fronteras de lugar y propiedad, que se empobrece a sí misma recurriendo al artificio estético»[7].

También tienen en común judaísmo y cristianismo la consideración de impureza de una mujer menstruante, tal como aparece en *Levítico*, 15:

> 19. Cuando la mujer tuviere flujo de sangre, y su flujo fuere en su cuerpo, siete días estará apartada; y cualquiera que la tocare será inmundo hasta la noche.
>
> 20. Todo aquello sobre que ella se acostare mientras estuviere separada, será inmundo; también todo aquello sobre que se sentare será inmundo.
>
> 21. Y cualquiera que tocare su cama, lavará sus vestidos, y después de lavarse con agua, será inmundo hasta la noche.
>
> 22. También cualquiera que tocare cualquier mueble sobre que ella se hubiere sentado, lavará sus vestidos; se lavará luego a sí mismo con agua, y será inmundo hasta la noche.
>
> 23. Y lo que estuviere sobre la cama, o sobre la silla en que ella se hubiere sentado, el que lo tocare será inmundo hasta la noche.
>
> 24. Si alguno durmiere con ella, y su menstruo fuere sobre él, será inmundo por siete días; y toda cama sobre que durmiere, será inmunda.

Y en *Levítico*, 20:

18. Cualquiera que durmiere con mujer menstruosa, y descubriere su desnudez, su fuente descubrió, y ella descubrió la fuente de su sangre; ambos serán cortados de entre su pueblo.

El Antiguo Testamento establecía las normas acerca de las mujeres menstruantes, apartadas del trato con los varones, y supuestamente del contacto con cosas u objetos de la vida diaria. Sin embargo, parece poco probable que estas normas se cumplieran con rigidez, especialmente la del apartamiento, pues lo más probable es que las mujeres hicieran su vida con normalidad y se ocuparan de las tareas de la casa como en cualquier otro día.

Si se tiene en cuenta que las fuentes bíblicas en las que se basa el judaísmo son compartidas por el cristianismo, se comprende que en algunos aspectos la consideración de la mujer judía fuera bastante similar a la de la mujer cristiana, si bien en la etapa visigoda hay elementos claramente diferenciadores. En esta época se pueden observar las costumbres de las mujeres judías heredadas de sus antepasadas, y que servirían de modelos a seguir más tarde, durante buena parte de la etapa medieval, en la que los judíos fueron una minoría de importantes súbditos en los espacios políticos que ocuparon el territorio de la península Ibérica.

Aparte del *Génesis*, otros libros del Antiguo Testamento, *Eclesiastés, Levítico* y especialmente el *Deuteronomio*, incluyen toda una literatura que sirvió para fijar las ideas judías sobre las mujeres[8]. Junto a la Biblia, el Talmud y la legislación del reino visigodo son las fuentes fundamentales para conocer el mundo femenino del tiempo de Meliosa.

«El nacimiento de una hija es una pérdida»[9] o «la hija es para el padre un tesoro inútil»[10] son ideas que se difunden desde el *Eclesiastés* y el *Eclesiástico* (texto apócrifo), y que apuntan la línea que seguiría el judaísmo respecto a las mujeres. El *Eclesiástico* añade:

> El hombre que agrada a Dios debe escapar de la mujer, pero el pecador en ella habrá de enredarse. Mientras yo, tranquilo, buscaba sin encontrar, encontré a un hombre justo entre mil, más no encontré una sola mujer justa entre todas[11].

También el *Eclesiástico* plantea la zozobra que representa una mujer en la casa, en concreto la hija:

> Una hija es para su padre un tesoro muy de vigilar, y la inquietud que le produce le quita el sueño: cuando ella es joven, por si le pasa la edad de casarse, y casada, por si es aborrecida; en su doncellez, por temor de que sea aborrecida, y en la casa paterna porque quede encinta; haciendo vida con su marido, por si faltare a la fidelidad, o casada, por si fuera estéril[12].

Por ello los padres preferían tener hijos a hijas. Nacer niña significaba que Yahvéh no había atendido las plegarias del padre, que, tras concebir su esposa, habría de seguir este consejo: «En los tres primeros días, uno debería rezar a Dios para que el infante no se descomponga; desde el tercer día hasta el cuarenta él (padre) debería rezar para que sea varón» (Midrash Yezirat ha Valad)[13].

Los otros dos libros citados, *Levítico* y *Deuteronomio*, dedican atención a la mujer a través de algo tan esencial para las mujeres en aquellos tiempos como el matrimonio. El *Levítico* establece normas sobre el matrimonio y el repudio a mujeres de vida disoluta, y el *Deuteronomio* inicia la institución del levirato, la costumbre o ley por la cual una mujer que ha perdido a su marido se ha de casar con el hermano de su marido (*lege vir*: el hermano por ley). Los judíos seguían las normas religiosas en relación al matrimonio, aunque para la ceremonia de la boda no se precisaba de la presencia de un rabino, bastaba con dos testigos que acompañaran a los novios. No había obstáculo legal ninguno para que una mujer pudiera cumplir la función de *mesaderet kidushin*, coordinadora u ordenadora de la boda, que no puede compararse al papel del sacerdote en el matrimonio cristiano. El sacerdote no era en aquel tiempo figura esencial en el matrimonio cristiano, pero un edicto del rey Ervigio

exigía su intervención en la iglesia en el caso de que los contrayentes fueran judíos y judías convertidos al cristianismo[14]:

> Si algún judío o judía decide casarse y esta unión recibe la bendición de un sacerdote en el seno de la santa Iglesia, les permitimos contraer matrimonio. Si algún judío o judía se casa sin la bendición de un sacerdote, estará obligado a pagar al rey cien sueldos o a sufrir cien golpes de látigo en público. El castigo corporal será infligido separadamente a cada uno, es decir tanto al que se casa como a la que él esposa[15].

¿Es posible que Meliosa no se hubiera casado al no quererla ningún hombre? Parece probable, pues los hombres no sólo tenían la iniciativa de buscar mujer, sino que debían vivir siempre acompañados, en tanto que las mujeres podían pasar toda su vida junto a sus padres. Además, las mujeres del tiempo de Meliosa buscaban con más interés un marido que los varones mujer. Los sabios judíos lo explicaban por razones económicas y psicológicas: «Es más vergonzoso para ella estar sola que para él»[16].

El varón necesitaba mujer no solo para la procreación, sino también porque la unión del hombre y la mujer en el hogar, en la familia, era algo muy valorado en la sociedad judía, que también era más tolerante que la sociedad cristiana en lo relativo a la sexualidad. La virtud de la mujer, la virginidad, era también altamente estimada por el judaísmo, pero sin llegar al extremo que el cristianismo muestra en los escritos *De virginitate* antes señalados, ni tampoco de propiciar los matrimonios espirituales, como lo hacía la sociedad cristiana de aquel tiempo.

A falta de fuentes documentales específicas para la mujer, hay que asomarse a contemplar el conjunto de la sociedad judía, pues en ella se pueden divisar los aspectos fundamentales que la afectarían. La comunidad judía tenía la familia como piedra angular, y la mujer judía resultaba pieza fundamental en la familia, dado que es la que transmite el dere-

cho a ser judío. El hecho de que la madre, la mujer, tenga ese cometido de la transmisión significa mucho para un pueblo para el que la religión es el elemento identificador.

La religión marcaba la vida diaria del judío, y aunque lo referente a la oración y al culto era patrimonio del varón, las normas religiosas afectaban a las mujeres en la medida en que esas normas formaban parte de la rutina hogareña. La casa era el espacio de la mujer judía, como lo era para las mujeres de aquel tiempo en general. La mujer pasaba la vida en la casa, primero en la de sus padres, y después en la de los padres de su esposo cuando se casaba. Su papel era esencial en el espacio privado familiar, la hacía pieza muy valorada en la sociedad, por cuanto ese espacio tenía funciones significativas de carácter religioso y cultural.

La religión exigía las bendiciones diarias al levantarse y al acostarse, al vestirse, al lavarse y al comer; requería cumplir con las normas de la festividad semanal del Sabbath, precepto divino de riguroso cumplimiento desde tiempos bíblicos. Al levantarse por la mañana, como los otros miembros de la unidad familiar, la mujer rezaría las bendiciones de agradecimiento a Dios, aunque resulta difícil pensar que recitara la tercera de ellas:

> Bendito eres Tú, Dios nuestro, rey del universo que no me hiciste gentil.
>
> Bendito eres Tú, Dios nuestro, rey del universo que no me hiciste esclavo.
>
> Bendito eres Tú, Dios nuestro, rey del universo que no me hiciste mujer.

Mientras los varones salían a rezar a la sinagoga, las mujeres se quedaban en casa, en parte porque no estaban obligadas a acudir a la sinagoga, pero también porque en algunas sinagogas no había sitio para ellas.

Una mujer judía aprendía desde niña todo lo relacionado con el mantenimiento del hogar; junto a cocinar, tejer o administrar se instruía en las normas que el Talmud dictaba

sobre la casa y el matrimonio. Algunas mujeres conocían los ritos judíos tan bien como sus maridos, y se decía de ellas que «si no eran profetisas eran hijas de profetas»[17]. Estaba involucrada en algunas de las normas religiosas que tenían el hogar como espacio de celebración. La mujer tendría un papel esencial en la festividad del Sabbath, pues algunas de sus ceremonias demandaban la actuación femenina. La observancia del Shabbath comenzaba el viernes al caer el sol, entonces la mujer tenía el deber o derecho de encender las velas del Sabbath. En honor de la mujer el marido recitaba en la oración del viernes por la noche el elogio a la mujer virtuosa contenido en los *Proverbios*: «Mujer virtuosa, ¿quién la hallará? Porque su estima sobrepasa largamente a la de las piedras preciosas»[18].

Para cumplir con el precepto del descanso del Sabbath la mujer tenía que preparar dos comidas el viernes. Sabía pronto que no podían comer carne de cerdo, cuyo tufillo les producía «náuseas y tártagos»[19], ni carne sacrificada sin sangrar. También aprendían desde niñas los ritos de las festividades judías de mayor relevancia: Rosh Hashaná (Día de Año Nuevo) y Yom Kipur (Día del Perdón). Rosh Hashaná se celebra en el mes de septiembre, variando cada año en relación con el calendario cristiano, por la circunstancia de que el calendario judío es lunar. La celebración del año nuevo judío varía considerablemente respecto del año nuevo cristiano o de otras religiones, pues no tiene el tono festivo divertido y bullicioso, sino serio y penitencial, de arrepentimiento de lo que se ha hecho mal y de buenos propósitos para el año que comienza. Yom Kipur se celebra diez días después de Rosh Hashaná, tal como señala el *Levítico*[20], y requiere cumplir las normas de otro texto bíblico, *Números*, donde se expone la obligación de ayunar el día de Yom Kipur.

Los judíos conmemoraban muchas otras celebraciones, de entre ellas cabría destacar la fiesta de los Tabernáculos, llamada de las Cabañuelas por los judíos hispanos, que se celebraba después de la vendimia y de la recolección de la fruta, y era una festividad de acción de gracias ya establecida en el *Deuteronomio*[21]. También cabe citar una fiesta menor, Januká, o la fiesta de las luces, que se celebra a finales de diciembre y dura ocho días. En ella se rememora la purificación del Templo de Jerusalén[22]. Durante los ocho días de celebración se encienden las candelas de un candelabro para ocho velas, en recuerdo del suceso del Templo en cuyo sanctasanctórum se mantuvo encendida la luz durante los ochos días de la rebelión, cuando sólo había aceite para que durara un día.

Las tradiciones festivas se mantenían, pues, en la casa y por la madre o las mujeres del hogar principalmente, quienes familiarizadas desde pequeñas con los ritos y costumbres, los mantenían y los pasaban de generación en generación. Formar un hogar era, pues, esencial, y por ello el matrimonio se consideraba uno de los hitos fundamentales en la vida de cualquier joven judío y especialmente para las muchachas judías, siguiendo las palabras del *Génesis*: «Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer y se hacen una sola carne…»[23].

La vida de una mujer venía determinada en buena manera por el matrimonio que sus padres le habían preparado, lo que hacían a una edad muy temprana, generalmente en torno a los 13 o 14 años, de ahí que resulte extraño que Meliosa a los 24 no se hubiera casado, y a la edad que murió probablemente ya no tenía perspectivas de hacerlo. Siguiendo las normas del Talmud, la comunidad judía daba por hecho que el estado natural de hombre y mujer era el matrimonio: «El que no tiene esposa no es verdaderamente

un hombre». Tenían que casarse con personas de su misma fe, pues los matrimonios mixtos estaban prohibidos, así como las relaciones sexuales con individuos de otra religión.

Fuera del espacio doméstico había poco lugar para la mujer. La exclusión de las mujeres de la actividad religiosa en la sinagoga las recluía aún más en el espacio doméstico, pues en la sociedad judía no había el equivalente a la vida monástica cristiana, y por tanto, las mujeres no tenían las oportunidades de las mujeres cristianas, que podían llevar una vida espiritual y de enriquecimiento cultural fuera del marco de la familia. Al salir a la calle había de cubrirse con el velo para no perturbar al varón.

La exclusión de la vida pública de las mujeres de aquel tiempo habría que aplicarla a la mujer judía; como parte de un pueblo supranacional no tenía necesidad de prohibición expresa de participar en la vida pública, pues ningún miembro de la comunidad judía tenía permitido el acceso a la actividad política.

El trabajo tampoco introducía a las mujeres en la esfera pública, aunque contribuían de alguna forma a la riqueza familiar, lo hacían casi siempre sin salir del espacio de la casa. Lo que parece bastante claro es que las mujeres no participarían de manera directa en lo que era la actividad más propia de los judíos de aquel tiempo, el comercio. Si en un principio pudo haber judíos propietarios de tierras en el medio rural, pronto fueron abandonando el trabajo agrícola ante la prohibición de tener esclavos o colonos cristianos, según se fue decretando en distintos concilios. Desde el siglo V, por necesidad o por exclusión de otros oficios, se dedicaron al comercio. No hay duda de la existencia de ricos comerciantes judíos, en las rutas comerciales por el Mediterráneo, y de prestamistas, usureros o no[24], que parece que ya existían en aquel tiempo.

Sin embargo, la actividad laboral externa de las mujeres judías debía de ser muy débil o inexistente. Las propias enseñanzas rabínicas hablan «del honor de las israelitas dentro de su casa»[25]. Meliosa posiblemente nunca trabajó, o de hacerlo se reduciría a una ayuda a la economía de sus padres, quienes posiblemente fueran una familia prominente, con bienes suficientes como para mandar hacer la lápida a su muerte. Sin embargo, otras mujeres se verían obligadas a trabajar por necesidad, y posiblemente lo hicieran en dos campos típicos de la mujer, la agricultura y el textil[26].

La ausencia de la mujer en los espacios públicos, incluido el religioso, no limitó la intervención de las mujeres en momentos en los que había que defender la religión judía. De hecho parece que fueron mujeres quienes de manera más firme defendieron la identidad de su pueblo a través de la religión y se enfrentaban a quienes pretendían obligarles a renunciar al judaísmo. Buen ejemplo de esto se encuentra a comienzos del siglo V, cuando a pesar de la conversión al cristianismo de la comunidad judía de Mahón:

> [quedaron] dos mujeres que se resistían a correr ante el olor de los ungüentos de Cristo: la mujer de aquel Inocencio, del que hicimos antes mención, y su venerable hermana, viuda, según es bien conocido, que, cuando supo que el marido de su hermana, Inocencio, se había convertido, subió a un navío, no sólo con nuestro permiso sino también a nuestros ruegos, puesto que no se doblegaba ante la fe de Cristo ni con palabras ni con milagros[27].

Este texto aparece en la epístola del obispo Severo de Mahón bajo el título «Resistencia de las mujeres», lo que induce a pensar que la lucha por la identidad religiosa y cultural de los judíos pudo estar desde muy pronto en manos femeninas.

Aunque los problemas de Mahón precedieron más de un siglo al tiempo en que vivieron Meliosa o Florentina, llama la atención que se generara una polémica judeocristiana en

la isla de Menorca, anterior a las disputas o los problemas que habían de surgir en el reino visigodo entre cristianos y judíos. La cita de la obra de san Isidoro apuntada al principio, *Sobre la fe católica contra los judíos*, expone la actitud que se fue desarrollando en contra de los judíos hispanos, que afectó al conjunto de la sociedad, a la familia y a la mujer.

Esa obra de San Isidoro, escrita probablemente en torno a los años 614-615, se enmarca en la política del rey visigodo Sisebuto, que había decretado la conversión de los judíos al cristianismo. Era la culminación de la política antijudía iniciada tiempo atrás por los reyes visigodos, preocupados por conseguir la unidad religiosa del reino.

El impacto de la legislación visigoda respecto de los judíos es tal que llevó, muchos siglos después, a Montesquieu a afirmar en *El espíritu de las leyes*: «Debemos al código de los visigodos todas las máximas, todos los principios y todas las vistas de la Inquisición». En efecto, siguiendo la legislación de los monarcas o de la Iglesia visigoda, se puede entender el nivel de persecución por el que tuvieron que pasar los judíos en la etapa visigoda.

Aunque la legislación visigoda iba dirigida a toda la comunidad judía y no sólo a las mujeres, la falta de otra documentación sobre la comunidad hebrea hispana, y sus mujeres, exige el examen de la legislación visigoda como manera de conocer la situación de las mujeres judías en esos siglos.

El primero de los códigos de leyes, el del rey Alarico II (484-507), recogiendo normas del código o de las Novellae de Teodosio, se ocupa de la cuestión judía y comienza a prohibir la construcción de nuevas sinagogas y los matrimonios mixtos. Durante todo el siglo VI no se encuentra legislación antijudía hasta el III Concilio de Toledo (589); coin-

cidiendo con la profesión de fe católica del rey Recaredo se inicia un tiempo de mayor intransigencia con los judíos. Se les prohíbe tener esposas o concubinas cristianas y se decreta el bautismo forzoso de los hijos que pudieran nacer de uniones mixtas[28]. Con el rey Sisebuto (612-621) se decretaron algunas leyes antijudías calificadas de irracionales por san Isidoro, aunque no se ha conservado la normativa. Se sabe que muchos judíos hispanos huyeron a las Galias, posiblemente por temor al castigo que recibirían si no se bautizaban.

El Concilio IV de Toledo (633), celebrado en el reinado de Sisenando (631-636), dedica diez de sus cánones a legislar sobre los judíos[29]. Se muestra la disconformidad con la política de conversión forzosa aplicada anteriormente por el rey Sisebuto, pero se ordena que los «conversos» han de permanecer practicando el cristianismo, para lo cual se impone la vigilancia sobre los convertidos, a quienes se les impide reunirse con judíos, por temor a recaer en las prácticas judaicas. El endurecimiento de las normas queda patente en el canon LXIII, en el que se avisa a los judíos que tendrían que separarse de sus mujeres cristianas de no querer convertirse ellos al cristianismo, dejando patente que los hijos siempre debían ser educados en la religión cristiana.

Comenzar la cristianización a una edad temprana llevaba a las autoridades del reino a apartar a los hijos de las familias judías, u obligar a bautizarles, lo que, sin duda, era una de las medidas más duras que podrían afectar a la comunidad judía en general y a las mujeres en particular. El IV Concilio de Toledo impone una medida de «severidad inigualada»[30]: la separación de los niños judíos de sus padres para evitar la contaminación de la doctrina judía; esos niños deberían ser «entregados a los monasterios y a los hombres y mujeres cristianos y temerosos de Dios, a fin de que con

su trato aprendan a honrar la fe»[31]. El tratado *Sobre la fe católica contra los judíos* que san Isidoro dedicó a su hermana Florentina podría haberse inspirado en la necesidad de instruir a ésta ante el acogimiento de niños judíos en su monasterio[32]. Los judíos utilizaban todo tipo de estratagemas para evitar el bautismo, y hay noticias de que suplantaban a sus hijos por otros cuando los llevaban a bautizar[33].

La legislación antijudía fue endureciéndose cada vez más y en el VI Concilio de Toledo (646) se informó de la decisión del rey, apoyado por los obispos, de no permitir que hubiera en el reino pobladores no católicos, lo que con toda probabilidad abrió la puerta al exilio de los judíos. La legislación antijudía que sale de los concilios de Toledo se fue empeorando y quedó patente en el *Liber Iudiciorum*.

Las normas que afectaban directamente a la familia y, en consecuencia, a las mujeres judías, fueron las relacionadas con sus hábitos festivos y culinarios, pues se les prohibió celebrar sus fiestas (el Sabbath y todas las festividades importantes del ciclo festivo anual)[34], y se les dificultó mantener las costumbres de la cocina judía[35]. Otras prohibiciones influían a las mujeres también de cerca, en concreto las que tenían que ver con las normas sobre el matrimonio: se les prohibía seguir las costumbres de celebración de las bodas judías obligándoles a celebrar sus ceremonias nupciales siguiendo las costumbres cristianas, y se les impuso la norma cristiana de no casarse con «su parienta», ni cometer adulterio con ella, ni casarse en un parentesco menor al del sexto grado[36].

También se castiga la práctica del proselitismo, y en este punto las mujeres se verían bastante afectadas; estarían obligadas a vigilar que se cumpliera la prohibición de practicar la circuncisión de sus hijos[37], así como a comprome-

terse a no mantener la religión en el hogar, algo de lo que a menudo las mujeres fueron acusadas.

Los judíos mostraron su deseo de vivir en paz con los cristianos y en ocasiones aceptaron mediante un *placitum* las normas que les imponían sus conciudadanos. Las fórmulas de abjuración del judaísmo o *placitum* contienen la promesa de llevar una vida de buenos cristianos, la renuncia formal a los ritos judíos y anatemas contra el culto judío y contra cada uno de sus ritos y doctrinas. En el *Fuero Juzgo* se intercala el *placitum* firmado por los judíos de Toledo en el año 654 en el que se comprometen de la siguiente manera:

> De nuestro placer respondemos a la vuestra alteza, assí por nos, cuemo por nuestras mujieres, cuemo por nuestro fiios por este nuestro escripto, que caqui adelante non fagamos ninguna costumbre de los judios. E a los judios que se non quisieren bautizar, non avremos ninguna companna con ellos en ninguna manera: non casaremos con ninguna de nuestro linage fasta sexto grado: non faremos encesto con ninguna muger de nuestro linage, ni nos, ni nostros fiios, ni nostra generación; mas asi los varones, cuemos las mugeres daqui adelantre nos casaremos como los cristianos: non faremos circuncisión de nuestra carne: non guardaremos la pascua, nin los sabados, segund cuemo solien guardar los otros judios, nin las otras fiestas: non departiremos los manjares, segund la su costumbre: non faremos ninguna cosa de lo que han los judios usado [...] e de las carnes de puerco prometemos guardar, que si las non podemos comer, porque non las avemos acostumbrado, todavía todas las cosas que fueren con ellas cochas comerlas emos sin todo enoio, e sin todo asco[38].

Las buenas intenciones expuestas en el *placitum* no siempre se cumplían, y así se configuró una población de falsos conversos, a los que pronto comenzaron a aplicarse duros castigos. Los criptojudíos o falsos conversos empezaron a preocupar de manera especial en tiempos del rey Ervigio (680-687), quien incrementó el número de leyes contra judíos y especialmente criptojudíos; les obligó a la conversión, sin aceptar el destierro, y se redoblaron los esfuerzos por hacer cumplir las leyes emanadas con anterioridad: casarse por el rito cristiano, observar las fiestas cristianas,

cumplir la prohibición de practicar la circuncisión, bajo amenaza a los hombres que hicieren lo contrario con ser castigados con la amputación total de su miembro viril, y si lo hicieren mujeres, a la amputación de la nariz. En el celo por conseguir el cumplimiento de las leyes se obligó a los sacerdotes a vigilar a los judíos en días festivos cristianos, para comprobar su observancia. En el caso de las mujeres se les impuso la compañía de mujeres honestas, para evitar que clérigos lujuriosos pudieran cometer actos deshonestos con ellas[39]. La prohibición de estudiar la ley y la historia judía se hizo también más dura en tiempos de Ervigio, quien decretó que todo judío de más de diez años que leyera, escuchara o aprendiera las doctrinas judías o las enseñara, sería castigado con la *decalvatio* y cien latigazos.

Esta dura legislación culminó con las leyes de Egica (687-702), calificadas de «solución final». En el XVII Concilio de Toledo (694), se acusó a los judíos de «tentativa contra la patria y el pueblo entero», culpándoles no sólo de traición al cristianismo, sino al reino; se les conminó a aceptar el bautismo, a la confiscación de bienes, a la dispersión por todo el reino, y a la separación de los niños mayores de siete años de sus padres, para ser educados como cristianos[40]. Con esa dura norma, que podría afectar más a las madres, a quienes les arrebatarían a sus hijos, concluyó un siglo de fuerte antijudaísmo.

En la legislación antijudía se vislumbra la importancia de la familia en lo referente al temido proselitismo judío. Como estaban prohibidas las manifestaciones públicas de su religión, la propaganda religiosa sólo podía hacerse en el ámbito familiar, convirtiendo los maridos judíos a sus mujeres cristianas, o las mujeres judías a sus esposos cristianos al judaísmo. Eran conversiones domésticas, que colocaban a

la familia y al espacio de la casa como punto de mira de la represión del reino visigodo contra los judíos.

El papel de la casa como centro ritual era destacable, y así lo planteaba el propio Isidoro de Sevilla en su obra *Sobre la fe católica contra los judíos*; más que por la cuestión doctrinal, San Isidoro se preocupaba porque los judíos conservaban todos sus ritos: Sabbath, circuncisión, pan ácimo, prohibición de alimentos impuros, celebración de la Pascua, fiesta de la Luna Nueva, fiesta de los Tabernáculos:

> [...] esta observación fiel se ve que producía admiración en los cristianos, los cuales se sentían atraídos por dichas celebraciones, y a la vez los judíos esta admiración cristiana les daba pábulo para el proselitismo[41].

Los escritos de san Isidoro demuestran la idea de que la normativa antijudía salida de las instituciones políticas se completó con la obra teórica de algunos escritores religiosos del reino visigodo. Junto a los citados Severo de Mahón e Isidoro de Sevilla, habría que destacar a Ildefonso de Toledo, en su *Libro de la virginidad de María*, y a Julián de Toledo, en *De comprobatione sextae aetatis*.

Esta obra legislativa y doctrinal fue tan intensa que conduce a una pregunta esencial: ¿por qué los reyes visigodos se emplearon tan profundamente en la persecución de los judíos? La respuesta no resulta fácil y hay que mirar en varias direcciones. En primer lugar habría que considerarlo como parte de los problemas internos del reino visigodo, empeñado en la idea de formar un reino unido, en el que el judaísmo significaba una fractura con la que habría que acabar[42].

Pero en realidad el problema que tenían las instituciones con los judíos era parte de un problema general que «brota en épocas de gran tensión emocional» y el siglo VII es una época transida de «angustia religiosa»[43]. Aunque estas medidas dejan vislumbrar una fragilidad política y una mala

salud espiritual del reino visigodo, en realidad no hacía más que reflejar lo que ocurría en otras partes del Mediterráneo, pues «Occidente se transforma en caja de resonancia de Oriente»[44], y en el Imperio bizantino había comenzado desde el mandato de Heraclio (610-641) una dura persecución a los judíos. A pesar de todo, los reyes visigodos superaron los modelos orientales y se les ha considerado los más duros en la persecución a los judíos.

A las razones de tipo interno y externo se añadía el miedo a una comunidad no exenta de vigor, de manera que el proselitismo preocupaba a las autoridades cristianas y civiles, que conocían como el esfuerzo por conseguir adeptos se consideraba un mérito para los judíos[45]. Una de las razones para prohibir los matrimonios mixtos consistía precisamente en el miedo a que las mujeres cristianas pudieran convertirse al judaísmo. El proselitismo judío se castigaba con la pena de muerte.

Parece evidente que la enemistad hacia los judíos en este tiempo emanaba fundamentalmente de las altas esferas del poder, en concreto de los reyes y su círculo, pues incluso las normas antijudías eran paralizadas por la nobleza. El pueblo no se hacía mucho eco de ello, a pesar de que en ocasiones los culparon de graves problemas en el siglo VII: el hambre durante el reinado de Ervigio o la peste bubónica.

Todas estas prohibiciones y castigos debieron servir para amilanar a algunos, y convertir a otros; no obstante, es posible que las persecuciones del siglo VII infundieran a la sinagoga «una conciencia general de comunidad de destino en lo económico y en lo político, así como en lo cultural»[46]. Debía de haber un número considerable de judíos no obedientes a las normas reales, cuando seguía siendo necesario legislar contra ellos, cuando colaboraron en la entrada de

los musulmanes a la Península, y cuando fueron un número importante en Al-Ándalus.

En realidad buena parte del mérito de esa preservación del judaísmo podría atribuirse a las mujeres, pues fue en el espacio privado, en la casa, donde pudieron mantener la religión o los rituales en relación con ella, y parte de esos rituales era cometido femenino, como antes se ha señalado: la celebración del Sabbath, las costumbres culinarias, los rituales del nacimiento, etc. Más difícil habría de ser la preservación de otros elementos de identidad cultural como la lengua, ya que el hebreo se limitaba a los rezos y cánticos de la sinagoga, siempre y cuando no pudieran oírse en iglesias cercanas, en cuyo caso estaban prohibidos. Tampoco se les permitía «llevar sus cadáveres entre cánticos», es decir, utilizar el hebreo en el camino al cementerio[47].

A pesar de todas las dificultades, los judíos procuraron mantener los ritos que les identificaban con su religión. No eran menos rígidos que los cristianos en lo referente a velar por la pureza de su etnia, de manera que la legislación judía también prohibía los matrimonios mixtos, llegando a imponer duros castigos a quienes violaran estas normas. Sin embargo, parece obvio que se violaban, de lo contrario no hubiera habido necesidad de recordarlo una y otra vez en la normativa, tanto judía como cristiana.

El empeño en evitar el «contagio» espiritual llevaba a cada comunidad a enrocarse en su propio espacio. A pesar de ello, es evidente que los contactos resultaban permanentes y se corría el peligro de la conversión en cualquiera de las dos líneas. Los cristianos intentaron convencer a los judíos de su gran equivocación: no aceptar que Jesucristo era el Mesías. Lejos de ello los judíos difundían por aquel entonces una teoría que les iba a alejar aún más de los cristianos. Los

judíos no admitían la virginidad de María; muy al contrario, la consideraban una adúltera.

Algunos rabinos del período tanaítico (principios del siglo II) consideraban a Jesús «hijo de Pantera», con quien habría cometido adulterio María. Sin embargo, los judíos se cuidaban de referencias despectivas a Jesús por miedo a la persecución de los cristianos. Aunque se especulaba que la difamación de que Jesucristo era hijo de una prostituta[48] había salido de medios judíos, el origen de esta historia viene de Orígenes, quien escribió:

> Jesús mismo fue quien inventó el relato de que había nacido de una virgen. Pero, de hecho, su madre era una pobre aldeana que se ganaba la vida hilando. Había sido echada de casa por su marido carpintero (tekton) cuando fue convicta de adulterio con un cierto soldado llamado Pantera, que la había corrompido. Después anduvo ignominiosamente errante y, a sombra de tejado, dio a luz a Jesús en secreto. Más tarde, Jesús, por ser pobre, se ajustó de obrero en Egipto, donde se aficionó a los poderes mágicos. Engreído por ellos, reclamó para sí el título de Dios[49].

El miedo a la difusión de estas ideas, que se desarrollaron en las leyendas medievales de las *Toledot Yeshú*, empujaba a los medios cristianos a procurar la desaparición de todos los elementos de la cultura judía, que a pesar de las muchas persecuciones se mantenía en la casa. El hecho de que en las leyes visigodas se hable de «judíos, bautizados o no bautizados» podría llevar a pensar que había conciencia en aquel tiempo de que el bautismo no transformaba realmente a un judío, que recibía la religión pero no la identidad cristiana[50]. De hecho, los judíos conversos seguían el rito de la circuncisión por tradición familiar, aunque circuncidar a un no judío se castigaba con la pena de muerte; el rey Recaredo limitó el castigo, si se trataba de un esclavo, a la confiscación y pérdida del esclavo.

En este mantenimiento de la religión judía o de sus ritos incluso después de haber aceptado la conversión no cabe duda de que las mujeres tuvieron un papel esencial, que

ayudaría a confirmar la idea de que hay una tendencia de las mujeres a jugar un papel relativamente importante en la herejía[51]. En efecto, hay noticias de la participación de las mujeres en algunos de los debates entre judíos y cristianos en sus primeros tiempos de convivencia en territorio hispano. De hecho, uno de los primeros debates no tuvo lugar en territorio peninsular, sino en la isla de Menorca, donde a comienzos del siglo V se produjo una confrontación ideológica entre las dos comunidades, cristiana y judía, que llevó a un debate en la sinagoga. La entrada de los cristianos a la sinagoga trató de evitarse por un grupo de mujeres que les arrojaba «enormes piedras»[52]. La conversión, finalmente, de los judíos de Mahón llevó a algunas mujeres a alejarse de esa localidad a fin de evitar la conversión forzosa y caer en la apostasía.

¿Por qué las mujeres parecen tener un papel significativo en estos primeros movimientos criptojudíos? Las respuestas podrían ser varias: en primer lugar, por la obstinación o el fanatismo de defender a ultranza una creencia, y en segundo, por su actitud reacia a aceptar una religión que no parecía aportar nada mejor, excepto beneficios de carácter político o económico. En esa medida las mujeres parecían más coherentes con sus principios, y respondían a la responsabilidad de ser ellas las transmisoras de la condición de judío. Y como consecuencia de esa responsabilidad habría una tercera razón, la defensa de los valores de la comunidad.

La casa como lugar de preservación de la religión y la cultura judía no les planteó problema en este tiempo, al menos no hay noticias de antijudaísmo entre la población cristiana. Una cosa son las normas que procedían de la legislación eclesiástica y laica, y otra la actitud de los habitantes del reino, incluso de partes de la nobleza que defendieron a los judíos en algunas ocasiones. De hecho, una muestra de

la aceptación de los judíos como «compatriotas» es la insistencia de la legislación para que todos, cristianos y judíos, cumplieran las leyes.

Esto, que se puede aplicar para el conjunto de la sociedad, podría aplicarse de manera particular a las mujeres. La existencia de un perfil social, cultural, político o religioso negativo respecto de la mujer no tuvo por qué conllevar actitudes análogas en el seno de la familia. Las cosas no serían necesariamente como reflejan los textos. De hecho, se podría suponer que los textos escritos exponían más un imaginario de la mujer que la mujer en sí misma, de manera que se podría hablar de una doble realidad: la visible de los documentos escritos y la invisible de la realidad cotidiana.

Fuera cual fuese la realidad, no es arriesgado afirmar que la situación de los judíos en general y de las mujeres en particular era muy mala. Había ido aumentando la presión sobre ellos y no es de extrañar que apoyaran el final del reino en que vivían. Fue uno de los primeros hitos que valió a los judíos el apelativo de traidores. Se citan la conquista de Burdeos (848) y la toma de Barcelona (852) como ejemplos de conquistas favorecidas por la traición de judíos que vivían en esas ciudades. Antes, en el año 711, probablemente habían ayudado también a la llegada de los árabes a la península Ibérica.

III
HAFSA

DE GUADALAJARA

Tengo un amigo que no se inclina ante los reproches, y cuando le dejé, se llenó de despecho y me dijo: ¿has conocido a alguien que se me parezca? Y yo le dije también: ¿y tú has visto a alguien como yo?

Hafsa Bint Hamdun de Guadalajara[1]

La autoestima, si no la arrogancia de esta poetisa que se dirige a un posible amante, al que se atreve a decir si ha conocido a alguien parecido a ella, lleva a pensar en una mujer libre y culta, sin cortapisas de carácter religioso o social. Pero Hafsa de Guadalajara fue una mujer musulmana que vivió en Al-Ándalus en el siglo X, y que escribió, o al menos firmó, este y otro poema. Nada más se sabe de ella, de manera que se ignora hasta qué punto era libre y culta.

Conocida sólo por sus versos, poco se puede decir de ella, pero precisamente esos versos permiten presentar por primera vez a una mujer que escribe, por poco que sea, y a quien se conoce por su obra por sí misma, y no porque su familia nos haga llegar su nombre. Hafsa de Guadalajara es una de las representantes del modernismo de la poesía árabe, que sigue la escuela poética bagdadí y abandona los tópicos del desierto propios de la primera poesía de Al-Ándalus. La poesía modernista trata principalmente temas de amor o satíricos; las poetisas, en sus autorretratos, permiten vislumbrar cierto narcisismo en su modelo de mujer. Varias poetisas pueden servir de ejemplo; Hafsa Al-Rakuniyya se retrataba a sí misma con los tópicos que utilizaba la poesía modernista para describir a la mujer: cuello de gacela, mirada embrujada, mejillas de rosa y dientes como perlas; Maryam de Silves se retrata ya vieja, frágil como una tela de araña, que «gatea como un niño, buscando el bastón, y camina como el cautivo, cargado de cadenas»; Nazhun y Qasmuna se imaginan a sí mismas como gacelas; y Aisha Bint Ahmad se ve como una leona en su fiera independencia[2].

Hafsa de Guadalajara es un buen ejemplo de otras muchas poetisas musulmanas que vivieron en Al-Ándalus entre los siglos IX y XIII y que han contribuido a hacer de la poesía una «mina de conocimiento», el «archivo» de la his-

toria árabe, de su propia historia[3]. Sin embargo, no por escribir versos podremos saber más de estas mujeres que de otras que no dejaron testimonios escritos. Para trazar la historia de Hafsa de Guadalajara y poder llegar a saber si era mujer libre y culta, a falta de datos concretos personales, hay que acudir a datos generales que permitan reconstruir una vida de mujer casi anónima, pero significativa de otras mujeres de su tiempo.

Desde el año 711, con la llegada de los musulmanes a la Península, se abrirían las puertas de Iberia a la presencia de mujeres musulmanas, quienes pretendidamente consiguieron altas cotas de libertad. En realidad, la mayor parte de las mujeres que habitaban en Al-Ándalus en el siglo en que vivió Hafsa de Guadalajara serían mujeres de origen hispano-godo que se habrían convertido al islam. Si en un principio los conquistadores no obligaron a los habitantes a adoptar la religión islámica por su respeto a los *dimmies* o gentes del libro, poco a poco la población cristiana se fue convirtiendo al islam, hasta llegar a ser una población mayoritariamente musulmana. También hubo conversiones de judíos al islam, aunque la tolerancia les permitió mantener su religión, si así lo deseaban.

El número de mujeres y de hombres que se convertían llevó a la necesidad de generar formularios de conversión:

> Fulana Bint Fulan al-Islamiya pone por testigos a los que firman este documento que, estando en posesión de sus facultades mentales y en uso de su derecho, abandona la religión cristiana, que era la suya, por propia voluntad y entra en la religión del islam por propia voluntad. Atestigua que no hay dios sino Dios, el único, el que no tiene asociado; que Muhammad es su Siervo y Su enviado, sello de Sus enviados y profetas y quintaesencia de Su creación, a quien Él envió con la salvación y la religión de la verdad para superar toda otra religión, a pesar del aborrecimiento de los politeístas […]. Ella se ha purificado y ha rezado; conoce las normas del islam y sus pilares, la ablución completa con intención sincera, la oración, el azaque, el ayuno anual del mes de ramadán y la peregrinación a la Casa [La Meca] si es posible […]. Se ha convertido al islam ante Fulan Bint Fulan.

Aunque los formularios de conversión de hombre y mujer eran muy similares, los de mujer especificaban más la aceptación de los principios religiosos y hacían hincapié en los aspectos precisos para ser buen creyente, al tiempo que no se contemplaba realizar la conversión más que en privado, ante un grupo de testigos, sin la solemnidad de las conversiones masculinas, para las que se indicaba la posibilidad de hacer una ceremonia ante algún juez o magistrado.

Las conversiones de mujeres cristianas al islam incrementaron el número de creyentes femeninas. La mentalidad cristiana de muchas de las nuevas musulmanas se ha considerado elemento fundamental para justificar la libertad de la que gozaban las mujeres de Al-Ándalus[4]. La libertad de las mujeres musulmanas empezó a valorarse por estudiosos del siglo XIX[5], para quienes:

> [...] la situación de las mujeres en España era más libre que entre los otros pueblos mahometanos [...]. Tan alta civilización fue causa de que se les tributase en España una estimación que jamás el Oriente musulmán les había tributado[6].

En el siglo XX se mantuvo y difundió la idea de que las mujeres de Al-Ándalus no resultaron prisioneras de las reglas islámicas que regían en otros países musulmanes, y buen modelo fue la poetisa Wallada, de quien se destaca que «su apariencia autosuficiente, su desdén por el velo, su conversación atrevida y a veces sus excéntricas actitudes, muestran claramente que se había liberado de muchos prejuicios»[7]. De la postura de la famosa Wallada y de otras poetisas y mujeres cultas de aquellos siglos se ha deducido que el islam, «tan estricto y rígido en relación a las mujeres, había rebajado su rigor en Al-Ándalus»[8].

No resulta fácil probar esa afirmación, pero Hafsa de Guadalajara, como ejemplo de las mujeres de Al-Ándalus, puede ayudar a desvelar la situación real de la mujer allí.

Sus palabras altaneras permiten vislumbrar a una mujer que no sólo sabe leer y escribir, sino que se mueve en círculos de creatividad y camina con libertad. La soltura de los versos de Hafsa de Guadalajara no era una excepción en el lenguaje de las poetisas, que en ocasiones escribían versos eróticos. Su libertad de creación llevó a pensar en la libertad de las mujeres de aquel tiempo y aquel espacio. Sin embargo, ¿eran realmente más libres las mujeres musulmanas de Al-Ándalus que sus coetáneas judías y cristianas? ¿Tenían más libertad que las mujeres musulmanas de otras áreas? ¿Eran más libres las mujeres cristianas que las musulmanas?

La pretendida «occidentalización» de la sociedad de Al-Ándalus, como consecuencia del contacto de culturas, no parece muy clara, en tanto que se ha demostrado que la sociedad andalusí tenía estructuras próximas a las «orientales»[9]. De hecho, la arrogancia o la autosuficiencia de algunas poetisas de Al-Ándalus se encuentra también en poetisas de otras áreas del mundo árabe, la práctica del «autobombo» erótico tiene sus raíces en la literatura arábiga. Salma al Bagdadiya dice de sí misma:

Los ojos negros del oryx son el rescate de mi ojo.
Y los cuellos de gacela son el rescate de mi busto.
Estoy adornada con collares, pero en realidad, es mi cuello
el que los adorna[10].

Y otra esclava, poetisa anónima, dice:

No es la belleza de la henna lo que embellece mi mano,
sino la belleza de mi mano la que aumenta la de la henna[11].

La libertad de palabras y la arrogancia de estas poetisas muestran «la dualidad del medio femenino que caracteriza la civilización del medievo musulmán»[12], pues actúan más libremente las mujeres esclavas que las de condición jurídica libre, reprimidas por las normas de familia.

En efecto, las mujeres actuaban de acuerdo con las costumbres de familia convertidas casi en leyes; la propia forma de nombrar a las mujeres pone de manifiesto el papel de la religión y la familia. Fátima era el nombre más popular, por ser el de la hija ejemplar del Profeta. Eran muy utilizados los nombres de dos de las esposas de Mahoma, Hafsa y Aisa. Desde el siglo X se popularizó el nombre de Maryam, posiblemente por influencia cristiana. Unos famosos versos de la lírica tradicional castellana, escritos en el siglo XVI, reflejan bien los nombres más queridos de las mujeres de Al-Ándalus:

Tres morillas me enamoran
en Jaén,
Axa [Aisa] y Fátima y Marién.

El apellido de las mujeres era el nombre de su padre; así, la poetisa Hafsa Bint Hamdun de Guadalajara se llamaba como la mujer de Mahoma, y su apellido estaba formado por el término *Bint*, que significa «hija de», y el nombre de su padre, Hamdun[13]. No se tenía en cuenta ni el nombre ni el apellido de la madre, pues se consideraba que las «madres son recipientes y para los apellidos son los padres los que cuentan»[14]. Las mujeres que se encuentran con sus nombres y apellidos suelen ser las de los grupos sociales más elevados. Por el nombre se podía distinguir el estatus de una mujer, en concreto si era libre o esclava. Las esclavas solían llevar nombres diferentes a los antes mencionados. Sus amos les cambiaban el nombre al comprarlas; un buen ejemplo es el de la célebre Al-Rumaikiyya, que había tomado el nombre de alguno de sus dueños, y que al casarse con Al-Mutamid, rey de Sevilla, pasó a llamarse Itimad; también es bien conocida una esclava de Al-Hakam II, Radiya, a quien el califa manumitió y llamó Naym. Una de las esclavas de Abd Al-Rahman III llevó el nombre de Umm Qura-

ys, apelativo de la tribu del Profeta aplicado a una persona de muy humilde origen.[15]

En la familia omeya se diferenciaba bien a las mujeres de la familia de las esclavas o *yawaris* simplemente por los nombres; mientras que las primeras llevaban nombres árabes antiguos o que habían llevado las mujeres del profeta, las segundas llevaban el nombre de «objetos o sensaciones placenteras»[16]. En seis categorías ha clasificado Manuela Marín los nombres de esclavas o ex esclavas: de animales (Gacela, Mona), del reino vegetal (Flor, Violeta), de fenómenos atmosféricos o astronómicos (Aurora, Estrella), de materiales preciosos u objetos inanimados (Coral, Perla), de cualidades físicas o morales (Graciosa, Chata) y de cualidades abstractas o nombres genéricos (Esperanza, Gracia)[17].

Familia y religión eran fundamentalmente los dos aspectos impregnados en los nombres femeninos, pero no sólo en los nombres. Las mujeres veían condicionada buena parte de su vida por las imposiciones de la religión y los deberes hacia su familia. De la misma manera que en las culturas cristiana y judía, en la cultura árabe hay que acudir también a la religión para conocer el comportamiento que se espera de las mujeres, las ideas que se han trazado sobre ellas y el papel que se les asigna en la sociedad. En efecto, la mujer musulmana, como la de las otras dos religiones del Mediterráneo, venía dibujada con trazos religiosos en el libro sagrado. El Corán definía la figura de la mujer árabe, como el Antiguo y el Nuevo Testamento había establecido modelos para las mujeres judías y cristianas. Las similitudes entre estos libros sagrados son obvias; no se puede olvidar que la recitación de Mahoma incluida en el Corán estaba inspirada en las creencias cristiana y judía.

La concepción de la mujer que aparece en el *Génesis* creada por Dios en relación de igualdad o de sumisión al

varón se encuentra en el Corán de la siguiente forma:

> «¡Oh Adán! ¡Habita con tu esposa en el Jardín y comed de lo que queráis, pero no os acerquéis a este árbol! Si no, seréis de los impíos». Pero Shaytán les insinuó el mal, mostrándoles su escondida desnudez, y dijo: «Vuestro Señor no os ha prohibido acercaros a ese árbol sino por temor de que os convirtierais en ángeles u os hicierais inmortales». Y les juró: «¡De verdad que os aconsejo bien!». Les hizo, pues, caer dolorosamente. Y cuando hubieron gustado ambos del árbol, se les reveló su desnudez y comenzaron a cubrirse con hojas del Jardín. Su Señor les llamó: «¿No os había prohibido ese árbol y dicho que Shaytán era para vosotros un enemigo declarado?». Dijeron: «¡Señor! Hemos sido injustos con nosotros mismos. Si no nos perdonas y Te apiadas de nosotros, seremos, ciertamente, de los que pierden».[18]

El Corán no cita el nombre de Eva, sino que se refiere a ella como la esposa del primer hombre. Tampoco expone con claridad el momento de la creación de la mujer, y se limita a relatar la salida del Paraíso como una responsabilidad conjunta de la pareja, ambos víctimas del demonio tentador. En este aspecto la concepción islámica difiere de la cristiana, que acusa a la mujer de tentadora de Adán.

A pesar de la igualdad a la hora de la creación, el hombre y la mujer tienen naturaleza diferente, y por ello han de ser distintos en lo que a derechos y deberes se refiere: «Los hombres están por encima de las mujeres porque Dios ha favorecido a uno respecto a otros…»[19]. La consideración de la mujer como inferior al hombre podría provenir de una doble herencia, por una parte de la tradición judeocristiana, y por otra de las costumbres de la Arabia preislámica, donde las mujeres eran consideradas piezas del mobiliario, y llegaban a formar parte de las herencias, como los animales domésticos.

Junto a la palabra revelada por Dios del Corán, los gestos y dichos del Profeta, el *hadiz*, constituyen la otra fuente de conocimiento de la situación de las mujeres musulmanas, de las ideas sobre ellas y de las obligaciones que les imponía la religión. En ambas fuentes se encuentra la configuración

del «orden ideal islámico»[20]. Ese orden definía las diferencias entre hombre y mujer, y la separación de los mundos masculino y femenino.

Un *hadiz* del Profeta expone con claridad las diferencias entre hombre y mujer, al tiempo que muestra las cualidades que el islam atribuye a las mujeres[21]:

> Estaba el mensajero de Dios sentado con un grupo de compañeros, cuando llegó una mujer [...] y le dijo: «Mensajero de Dios, vengo en nombre de un grupo de mujeres de los musulmanes, todas las cuales dicen lo mismo y son de la misma opinión que yo. [...] Dios os ha favorecido a los hombres sobre las mujeres con muchas prerrogativas; os ha dado el viernes, la congregación [para la oración], la visita a los enfermos, el seguir los cortejos fúnebres, la peregrinación y la *umra* [peregrinación a La Meca fuera de las fechas fijadas] y os ha distinguido con algo todavía mejor, el *ribat* [retiro religioso en la fronteras del islam para su defensa] y el *yihad*. En cuanto a nosotras las mujeres, estamos reducidas a ser cuidadoras de vuestros hijos, receptoras de vuestros deseos y pilares de vuestras casas; educamos para vosotros a vuestros hijos, hilamos vuestros vestidos y no aceptamos en vuestros lechos a nadie más que a vosotros. ¿Cuál es nuestro mérito, mensajero de Dios?» [...] El Profeta se volvió hacia ella y le dijo: «Puedes irte, mujer; has de saber y debes hacer saber a las mujeres que te han enviado [...] que la hermosura de la obediencia de una de vosotras a su marido y el contento de él con ella durante una hora del día equivale al *yihad*, al *ribat*, a la peregrinación, a la *umra*, a seguir los cortejos fúnebres, a visitar a los enfermos y a participar en la oración del viernes. Ésta es la recompensa de la mujer» [...] [El mensajero de Dios dijo tras marcharse la mujer contenta] «el lugar del esposo respecto a la mujer es el lugar de la cabeza respecto al cuerpo. No hay bien en un cuerpo sin cabeza y del mismo modo la mujer no tiene bien sin marido».

Estas palabras apuntan la inquietud de las féminas ante las diferencias de consideración con los varones, al tiempo que revelan el pensamiento de Mahoma sobre las virtudes femeninas: la obediencia y complacencia al marido. Estas virtudes se completaban con otras como la sumisión («Las mujeres piadosas son sumisas a las disposiciones de Dios; son reservadas en ausencia de sus maridos en lo que Dios mandó ser reservado»[22]) y el silencio («La mejor de las mujeres es la que se enfada en silencio y sufre con paciencia la injusticia»[23]), aunque se instaba a las mujeres a hablar

con naturalidad («¡Mujeres del Profeta! No sois como las otras mujeres. Si sois piadosas, no seáis humildes al hablar, pues aquel en cuyo corazón hay una enfermedad os desearía. ¡Hablad lo acostumbrado!»[24]). Las virtudes más valoradas de una mujer eran, pues, la obediencia, la sumisión y cierto silencio, cualidades que hacían de las mujeres seres invisibles, incluso sin llevar velo.

Estos valores se mantienen y se difunden por escritores de la talla de Ib Hazm, que cuenta:

> […] en el palacio de mi padre vivía una joven que recibía allí educación. Tenía 16 años, y ninguna otra mujer se le podía compara en beldad, entendimiento, modestia, discreción y dulzura. Las pláticas amorosas, el burlar y el reír no eran de su gusto, por lo cual hablaba poco…[25].

Estas palabras señalan otros valores femeninos: la seriedad, el amor a la música y la piedad. La risa, junto a los gestos estridentes, no se consideraba apropiada de las buenas mujeres. Así se apuntaba en las reglas monásticas cristianas[26], y así también se contemplaba en el islam:

> Fatima bint Yahya al-Magami, hermana del alfaquí Yusuf ben Yahya al-Magami recibió una educación religiosa y era ampliamente instruida en la religión […] ni siquiera se atrevía a reírse por temor de Dios[27].

Su alejamiento de los placeres o de las pláticas amorosas iba unido a otro valor importante, el de la virginidad, aunque en el islam «no existe un ideal religioso de la virginidad. Es decir: no se es mejor musulmán por ser virgen»[28]. No obstante, el Corán recomienda «que los que no encuentren con quien casarse vivan en la continencia hasta que Alá los enriquezca con su Gracia…»[29]; y siguiendo esta idea condena la prostitución y propone el castigo de cien latigazos para las prostitutas y para quienes las frecuentan[30]. El atributo de la castidad era un mérito añadido a las otras virtudes femeninas y no consistía en un valor religioso sino familiar, pues era la familia quien lo imponía a niñas y a mujeres. Los varones tenían preferencia por mujeres vírgenes, y

de ello es buen ejemplo el emir Abd Al-Rahman II que solo tenía relación con mujeres, esclavas o libres, que fueran vírgenes, no tomando a ninguna otra por muy perfecta que fuera[31].

Preservar la virginidad hasta el matrimonio llevaba a casar a las hijas lo más pronto posible, y a considerar un descanso la muerte de una hija en la medida que liberaba a la familia del miedo a perder la honra; así lo expresa un dicho árabe: «enterrar a las hijas es un acto noble»[32]. Era tan importante mantener la virginidad de las mujeres que para casos de pérdida accidental de la virginidad se acudía a un notario y se reflejaba el accidente en acta notarial:

> Da testimonio Fulan ben Fulan al-Fulani de que ha sido decreto de Dios y voluntad Suya que su hija Fulana, virgen y niña, bajo su custodia y protección, cayera por una escalera o de un banco y perdiera su virginidad. Su mencionado padre hace público esto para que se conozca y se divulgue entre los vecinos y se aleje de ella con esto el oprobio que le ha correspondido y para que no se piense de ella, al llegar a la pubertad, otra cosa que le ha sucedido según se ha mencionado, que se suponga el pecado y que le resulte de ello deshonor[33].

La sociedad musulmana fue creando normas sobre la actuación de las mujeres independientemente de la religión. Las ideas sobre la virginidad, la menstruación, la circuncisión o el recato femenino fueron construcciones de tipo social o familiar más que religioso, pues de la conducta del Profeta, o de las normas coránicas, no podría deducirse el comportamiento seguido posteriormente. En efecto, la prudencia que parece caracterizar a Mahoma en relación con ciertos temas femeninos demuestra el papel de las escuelas posteriores en la transformación de algunos de los mensajes del Profeta.

Buen ejemplo de ello son las interpretaciones con respecto a la obligación de llevar velo. Mahoma no dejó reflejada la obligación femenina de cubrirse con el velo. El Corán ha-

ce referencia a ocultar algunas partes del cuerpo con el velo, pero en alusión expresa a las mujeres de Mahoma[34]:

> ¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas, a las mujeres creyentes, que se ciñan los velos. Ése es el modo más sencillo de que sean reconocidas y no sean molestadas [33, 59-59].

Escuelas de interpretación coránica posteriores han extendido esta obligación de las mujeres del Profeta a las demás.

Otro de los suras del Corán invita a las mujeres a cubrirse, pero tampoco de la forma que algunas escuelas lo interpretarían posteriormente:

> Di a los creyentes que bajen sus miradas y que observen perfectamente continencia y que no hagan ver [...] sino los objetos exteriores [...] que cubran con velos sus senos, que no dejen ver lo que las embellezca, sino a sus maridos y a sus padres y a los padres de sus maridos o a sus hijos [...] y a los niños que no distinguen aún los órganos sexuales de las mujeres... [24, 31-31].

No hay constancia de que el velo fuera una obligación de las mujeres musulmanas en Al-Ándalus. Solían llevarlo siempre aquellas pertenecientes a las clases elevadas, en tanto que las esclavas solían ir con la cara descubierta. De hecho, llevar velo se consideraba un símbolo del estatus libre de una mujer: «La esclava se descubre la cabeza para que se conozca que es diferente de la mujer libre»[35]. Artesanas y campesinas difícilmente cubrirían su cara con un velo, probablemente lo llevarían en la cabeza permitiendo ver su rostro[36]. Había refranes y versos valorando el uso del velo: «No tiene precio lo que el ojo no ve», «¿Educaría una desvelada el hijo de alguien?»[37].

El cáliz entreabierto de la rosa
olor suave en el ambiente inspira,
cual encanto la virgen pudorosa,
que oculta su beldad a quien la mira[38].

El cuerpo de la mujer había que ocultarlo para evitar la seducción. Se debatió acerca de qué partes del cuerpo po-

día dejar ver la mujer; en general se consideraba aceptable dejar ver la cara y las manos; algunos admitían la posibilidad de que se vieran los pies. El cabello deberían llevarlo en trenzas, pues el pelo suelto era considerado signo de disponibilidad sexual. El vestido no podía dejar transparentar el cuerpo, excepto si la mujer era esclava, al ser considerada como objeto de placer sexual. De la misma manera que recibía directrices sobre el vestido, las mujeres escuchaban consejos sobre evitar adornos del cuerpo: joyas, perfumes o pinturas. Las normas llegaban a recomendaciones sobre el calzado, pues estaba mal visto llevar chinelas que chirriaran al andar y provocaran las miradas masculinas; es posible que se tratara de prohibir todas las joyas adornadas con campanillas, para no utilizar un objeto identificado con las prácticas religiosas del cristianismo[39]. También se consideraba peligroso dejar oír la voz de las mujeres, y algunos les negaban esa posibilidad porque, como su cuerpo o su cabello, la voz cálida o cantarina de una mujer podía ser causa de seducción.

La voz, así como la transmisión del saber, era cosa de hombres, y por eso fueron varones quienes crearon las ideas misóginas que luego se extendieron y aumentaron. La visión misógina del islam hunde sus raíces en la historia de José, requerido por la lujuriosa mujer de Putifar[40]. Los que tomaban como ejemplos a mujeres como ésta, serían los mismos que decían que las mujeres representaban «el porcentaje mayor de habitantes del infierno»[41].

Las mujeres fueron tildadas de infieles, traidoras, caprichosas, desobedientes, intrigantes, ingratas, impacientes, alcahuetas, y de otros calificativos de esa índole.

La infidelidad se consideraba innata a las mujeres, de ahí que se resaltara como gran mérito de una mujer ser fiel. Lo mismo podría decirse de otros rasgos femeninos, pues si

una mujer actuaba de forma contraria a lo que se esperaba de ella, era tan sorprendente que su virtud se realzaba de forma especial.

No faltan, sin embargo, historias que tratan la figura femenina de forma bien contraria a los proverbios mencionados. Gentil y curiosa es la historia que cuenta la construcción de Medina Azahara como un capricho de Al-Zahra, *yariya* o esclava de Abd Al-Rahman III Al-Nasir:

> Me informó un jeque cordobés que la razón de que se construyera Madinat al-Zahra' fue la siguiente: al morir una concubina de al Nasir, que había dejado en herencia una gran cantidad de dinero, él ordenó que se empleara en redimir cautivos musulmanes. Sin embargo, no se pudo encontrar a uno solo en las tierras de los cristianos, por lo cual dio gracias a Dios. Entonces su *yayira* al-Zahra', a la que amaba profundamente, le dijo: «Desearía que con ese dinero me construyeras una ciudad a la que dieras mi nombre y que fuera mi residencia personal». Así lo hizo, construyéndola al pie de la sierra de la Desposada, al norte de Córdoba y al sur de la sierra, a una distancia de la ciudad de poco más o menos tres millas. Hizo allí una construcción esmerada y de sólida fabrica, a la que convirtió en lugar de recreo y residencia de al-Zahra' y de los notables del reino. Sobre la puerta del recinto hizo colocar una estatua representándola. Cuando ella, desde su salón, contempló la blancura y belleza de la ciudad situada en el regazo del monte negro, dijo: «Oh, mi señor, ¿no ves que la hermosura de esa muchacha [desmerece] en el regazo de aquel negro?». Ordenó por tanto que destruyeran el monte, pero uno de sus contertulios le dijo: «¡Dios libre al emir de los creyentes de un pensamiento que la inteligencia repudia sólo con escucharlo! Todos los seres creados, reunidos, no lo podrían destruir ni agujereándolo ni rompiéndolo, porque sólo quien lo creó puede destruirlo». El califa ordenó entonces que se talaran los árboles que allí había y se plantaran, en su lugar, higueras y almendros. No había vista más hermosa que la de aquella ciudad, sobre todo en primavera, cuando los árboles florecían; estaba situada entre el monte y la llanura.

Entre las ideas que se difundieron sobre las mujeres estaba la de su debilidad o su fragilidad. Al-Gazali dijo que eran «seres débiles por naturaleza» (afirmación que no suena a nueva ni exclusiva de la cultura árabe), y un dicho árabe, como hemos visto, las comparaba con las botellas porque «son débiles, se rompen con facilidad y no soportan la presión». El historiador Ibn Hayyan aplica esta característi-

ca a la propia mujer de Abd Al-Rahman III, Fatima Al-Qurasiya, de quien dijo que padecía «la debilidad de opinión y cortos alcances de que no se libran las mujeres»[42]. Sin embargo, ese mismo historiador tuvo palabras bien distintas para la poetisa Aisha Bint Ahmad: «No hubo entre las mujeres libres quien se la pudiese equiparar en entendimiento, saber, habilidades y conocimientos literarios y poéticos, pureza de lenguaje, honestidad, elocuencia y solidez de juicio»[43].

Una parte de la debilidad femenina las llevaba a la inconsistencia y a ceder ante las tentaciones, por ello podían caer en los requiebros de los hombres y tener relaciones con más de uno; esto no se les podía consentir y de ahí que se animara a los hombres a velar para que esto no sucediera, hasta el punto de que un dicho atribuido al Profeta indica que no entraría en el Paraíso «el que consiente la inmoralidad de su mujer, es decir, el que no es celoso».

Los varones que se encargaron de legar a la posteridad historias protagonizadas por mujeres contaron muchas anécdotas acerca del comportamiento femenino, que han llevado a modelar las ideas de forma diferente con el paso del tiempo y a desfigurar la historia primitiva[44]. Muchos son los proverbios árabes al respecto, hay proverbios sobre mujeres libres, proverbios sobre mujeres solteras, sobre casadas, sobre viejas, sobre prostitutas; los proverbios sobre mujeres viejas son terribles, las retratan de manera muy peyorativa no sólo física sino moralmente: «Cuando veas a una vieja, invoca el nombre de Dios y corre»[45].

De los hombres salían las ideas y las normas sobre las mujeres y ellos se encargaron de difundirlas. En el *Uyun Al-Akhbar*, de Ibn Qutayba († 876-889), una enciclopedia que cierra con el «libro de las mujeres», se contienen los tipos de materiales asociados con el mundo femenino en la mente

de un escritor medieval: desde como mirar a las mujeres a la institución del matrimonio, pasando por las relaciones sexuales, la dote, el parto o el divorcio[46]. Es decir, los temas que preocupaban a los musulmanes de aquel tiempo eran los mismos que ocupaban las mentes masculinas de las otras dos culturas del Mediterráneo. Los hombres de letras, los filósofos y los hombres de religión de las tres culturas compartían, pues, intereses semejantes respecto de las mujeres.

Una preocupación común a las tres religiones era la menstruación. Considerada ya en la sociedad preislámica como una causa de polución, algunos tratados de agricultura andalusíes advertían de que una mujer menstruante contaminaba, y así, aunque no fuera propiamente por influencia de creencias islámicas, se indicaba que al plantar un olivo no había de estar cerca una mujer con la regla, pues disminuiría la cantidad y calidad del fruto de ese árbol. Tampoco podía tocar los cítricos, el alhelí o la ruda. El poder de una mujer menstruante queda patente en algunas normas acerca de cómo utilizarla para evitar los males del granizo o las tormentas[47]. Ib Hazm se refiere a la menstruación como «sangre oscura, espesa y particularmente desagradable, maloliente». Una mujer menstruante no podía recitar el Corán, ni entrar en la mezquita, ni ayunar, ni dar vueltas a la Kaaba, ni su marido o dueño podía acostarse con ella hasta que no estuviera limpia. La purificación de las mujeres con la menstruación o tras el acto sexual se consideraba esencial para no contaminar el entorno en que se movían. El escrúpulo hacia las mujeres menstruantes no fue compartido por Mahoma, quien, excepto mantener relaciones sexuales con sus esposas, no las alejaba porque tuvieran la regla.

Si el problema de la menstruación no diferenciaba a la sociedad musulmana de las comunidades cristiana y judía,

la circuncisión femenina se limitaba al ámbito puramente árabe. Aunque no hay constancia de que se practicara entre las mujeres de Al-Ándalus, la circuncisión o mutilación sexual femenina se practicaba en otras partes del mundo árabe y constituye una práctica de dudoso origen, cuya antigüedad se remonta a la circuncisión de Agar, la esclava de Abraham, por orden de Sara, su esposa legítima. La confusión acerca de estas prácticas ha llevado a poner en boca de Mahoma el consejo a una mujer que practicaba circuncisiones femeninas para que la mutilación no fuera grande. Esta actitud del Profeta respecto de la circuncisión, o su ausencia en las sociedades musulmanas del área de Occidente, no impidió que llegara a uno de los *hadices*: «Lo primero que se pregunta a la mujer el día del juicio es por la oración, lo segundo por la satisfacción de su marido y lo tercero, por su circuncisión»[48]. La circuncisión, sin embargo, no parece que fuera obligatoria para las mujeres, en tanto que sí para los varones.

El canon de las virtudes femeninas, interiores y exteriores, y la conducta de las mujeres acorde con las normas religiosas suelen aparecer reflejados en los retratos que los poetas hacen de ellas. Buena parte de los retratos reflejan, además, el ideal de belleza femenina: cara resplandeciente, cabello espeso y oscuro, cejas curvilíneas, ojos de antílope, nariz fina, blanca, mejillas redondeadas con un tenue toque rosa, boca ligeramente abierta cuya sonrisa muestra dientes blancos de perla, labios rosas humedecidos por una saliva dulce como la miel; bajo todo ello un cuello y un busto de marfil, la gracia de una gacela, brazos rollizos en los que no se perciben huesos ni venas, manos delicadas, pecho firme, tripa ondulante, espalda graciosa que lleva a una cintura delgada, amplias caderas, muslos redondeados, amplias piernas y pies pequeños.

Aunque el canon poético de belleza y virtudes femeninas estuviera diseñado por varones, había cierta intervención femenina, es decir, mostraba la visión de la mujer por sí misma, pues esos retratos parecen proceder de las descripciones que hacían las espías de novias. Al no poder ver más que las palmas de la mano y la cara de la novia, si un novio quería saber cómo era su futura esposa encargaba a alguien que se la describiera. Espiar a una novia era tarea de mujer, y las mujeres dibujaban a sus congéneres de una manera ideal; aunque se trataba de retratos convencionales, esas imágenes de mujer han ido pasando de generación en generación y son las que han quedado como modelo de lo que las propias mujeres consideraban belleza femenina. Faltan retratos de varón, probablemente al no existir la costumbre contraria, es decir, la novia no espiaba al novio.

Como en otras sociedades, en Al-Ándalus el matrimonio era una institución muy importante, especialmente en la vida de la mujer. La mujer casada era la más meritoria de las musulmanas. Si el matrimonio islámico se miraba en el espejo de la vida de Mahoma, las mujeres tendrían una gran libertad. En la sociedad de la Arabia preislámica parece haber habido tribus regidas por la «matrilinealidad». Las mujeres tenían derecho a elegir a sus esposos y a divorciarse libremente de sus maridos. La propia Jadiya, la primera esposa del Profeta, tomó la iniciativa para casarse con él. Otra de sus mujeres, Laila Bint El-Khatim, se presentó ante Mahoma para pedirle que se casara con ella, a lo que el Profeta asintió; tiempo después, como la naturaleza celosa de Laila no la dejaba vivir tranquila, le pidió que se divorciara de ella, a lo que también asintió Mahoma.

Sin embargo, no parece que se mantuviera esa libertad para las mujeres, que tenían que pedir permiso al padre para casarse. En el mundo musulmán hubo debates jurídicos

acerca de la necesidad del consentimiento de la mujer, lo que dependía de su condición; las vírgenes aceptaban lo que había decidido el padre, aunque teóricamente debían ser consultadas; mujeres divorciadas, viudas o solteras vírgenes emancipadas por sus padres o tutores legales no tenían que solicitar el consentimiento de los hombres de la familia[49]. A la hora de buscar novia o novio se tenía en cuenta la idea de que un equilibro perfecto en el matrimonio requería que el marido fuese superior a su mujer en edad, dinero y mérito personal, y ella debía superarlo en paciencia, hermosura y buenas maneras[50].

Parece evidente que era el varón el que tenía más libertad a la hora de elegir esposa, aunque la religión le ponía ciertas cortapisas, como impedirle casarse con miembros de la familia más cercana, madres, hijas, hermanas, tías, sobrinas, nodrizas, hermanas de leche, suegras, nueras o hijas de las mujeres con quienes se han mantenido relaciones sexuales; y también tenía prohibido contraer matrimonio con dos hermanas a la vez[51]; por el contrario disfrutaba de la posibilidad de casarse con mujeres de las religiones judía y cristiana. Hay buenos ejemplos entre los grupos poderosos de Al-Ándalus: Abd al Aziz, uno de los conquistadores, se casó con Egilona, la viuda de don Rodrigo, el último rey visigodo; Almanzor tomó por esposas a una hermana del rey de León Berniudo II y a una hija del rey de Pamplona Sancho II, es decir, una bisnieta de la reina Toda. Abda de Navarra, convertida al islam, fue la madre de Abd Al-Rahman «Sanchuelo». Antes de él otro emir, Abd Allah (888-912), se había casado con Onneca, hija de Fortún Garcés, rey de Pamplona; Onneca y Abd Allah fueron los padres de Muhammad, el padre de Abd Al-Rahman III. Si hay ejemplos de andalusíes poderosos casados con mujeres cristianas, era difícil el caso contrario, pues una mujer musulmana

no podía casarse con un hombre de otra religión. La condición para los matrimonios mixtos era que los hijos mantuvieran la fe islámica.

La validez del matrimonio se establecía en Al-Ándalus de acuerdo con una serie de normas legales, entre las que hay que señalar la prohibición del matrimonio *muta*: vínculo conyugal contraído para un plazo de tiempo establecido de antemano. Sin embargo, hay constancia de la celebración de matrimonios *muta* en tiempos de Hafsa de Guadalajara. A comienzos del siglo X vivía el sabio oscense Muhammad ben Suya († 913), de quien «se decía que aprobaba el matrimonio *muta*». Este tipo de matrimonio estaba relacionado con los traslados de hombres por razones militares, para estar casados durante el tiempo que permanecieran desplazados en esas áreas. Algunos hombres se casaban por breve espacio de tiempo, pues sabían que se iban a marchar pronto de su lugar de residencia[52].

De esa forma contrajo matrimonio un ulema de Badajoz que, enamorado de una mujer de más baja condición, se casó por ese método por temor a la desaprobación de su padre; su historia refleja las características del matrimonio *muta*: se había hecho sin la presencia del *walli* o representante de la mujer, su acidaque (dote aportada por el marido) era de medio dirham y los testigos eran personas de baja reputación o no eran testigos de oficio. En realidad para este tipo de matrimonio sólo se necesitaba el consentimiento de la mujer, pues venía a ser una especie de alquiler de los órganos sexuales. El casamiento no era válido porque le faltaba lo esencial de un matrimonio legítimo: representación legal de la esposa por medio de un tutor varón, acidaque de paridad y testigos honorables. No se aceptaba el matrimonio *muta* porque perjudicaba a la mujer también; en

efecto, si una mujer se casaba legalmente, aunque luego fuera repudiada, tenía todos los derechos al acidaque.

Las bodas se celebraban con la mayor solemnidad posible, dependiendo, claro está, de las posibilidades económicas de la familia de los contrayentes. Una de las bodas más espléndidas de las que hay noticia en Al-Ándalus fue la de Almanzor con Asma, hija del general Galib, celebrada en el año 977, a los ocho meses de haberse firmado el contrato matrimonial.

Antes de la ceremonia nupcial se firmaba el contrato, con cláusulas que fijaban la dote, la residencia de la pareja, los límites de las ausencias del marido, el régimen de relaciones de las mujeres con los miembros de su familia, la categoría social de la esposa, el número de esposas legales o concubinas que podía tener el esposo, y la indicación al marido de tratar con amabilidad a su mujer. Las cláusulas defendían los derechos de la novia, representada siempre por algún varón de la familia. En los contratos matrimoniales se podía incluir la cláusula de que si un hombre tomaba segunda esposa, la primera tenía derecho al divorcio de manera automática.

El islam permitía la poligamia, pero esto no significaba practicarla, puesto que mantener una familia extensa, con hijos de varias mujeres, o incluso más de una casa, era un lujo que sólo podían permitirse aquellos con saneada economía, de manera que el número de mujeres de una casa exponía el nivel social o económico de la familia. Un ejemplo bien significativo es el «hogar» de Medina Azahara: 6314 mujeres se reunían en la casa del califa entre esposas, concubinas, otras mujeres de la familia y esclavas[53]. Entre este grupo social elevado el adulterio era superfluo, puesto que podían tener varias esposas y concubinas.

A pesar de las ideas sobre las mujeres, el conjunto de normas en relación al matrimonio, al divorcio y a las relaciones sexuales demuestra una importante consideración hacia la mujer, que podía tomar la decisión de pedir el divorcio, resolver sobre el aborto y no verse en la situación de pecadora por mantener relaciones sexuales no encaminadas a la procreación. Había una cosa que no se le permitía: casarse con más de un varón. Mientras que se admitía la poligamia, no se consentía la poliandria.

El papel de las mujeres en la sociedad las imponía unas normas, especialmente a aquellas que pertenecían a los grupos más elevados, a las que se reserva para el matrimonio, para parir y criar hijos; las esclavas, en particular las cantantes, bailarinas y poetas, tenían un papel bien distinto, dirigidas al placer y al ocio, podían moverse sin la sombra de las normas, es decir, con más libertad. De hecho la pretendida libertad de las mujeres de Al-Ándalus podría aplicarse a estas mujeres cuya presencia en la cultura musical y poética de algunas de las cortes de los emires fue significativa.

La música había sido patrimonio femenino en la Arabia preislámica, y continuaría así en el mundo islámico y, por tanto, en Al-Ándalus. Destacaban las *qaynas* o cantoras, cuyo papel en el patrimonio musical se limitaba a poner música a poemas, por lo que se ha afirmado que perdieron prerrogativas y funciones, pues de estar dirigidas «hacia la naturaleza y los dioses» se transformaron «en una especie de diversión por la que se integraba a la sociedad, pero en muchos casos se convirtió en mercancía»[54]. Cooperaron, no obstante, en la difusión de millares de versos y en la transmisión de la literatura de su tiempo[55].

Muchas son las cantoras que se juntaron en la corte de Abd Al-Rahman II (822-852). El emir las había traído de diversas partes del mundo árabe; fueron famosas Alam y

Qalam, las medinesas; la segunda pudo ser una cautiva cristiana a la que enviaron a Medina para ser preparada en música y canto y luego volver a la corte del emir; éste se enamoró de ella, la hizo su esposa y fue madre de uno de sus hijos[56]. Estas esclavas estarían bien consideradas, como lo estaban las esclavas rubias o esclavas destinadas a los palacios reales y a las casas aristocráticas, a diferencia de las esclavas negras, muy apreciadas para cocineras y concubinas[57].

No fue Qalam la única cantora que le dio un hijo al emir, pues muchas fueron las mujeres que compartieron su lecho, posiblemente todas las mujeres músicas de la corte; según la crónica de Ibn Adhari no tuvo menos de 45 hijos y 42 hijas[58]. De esta época data la influencia de las mujeres en la sociedad y en los «salones» de Córdoba. En palacio se organizó una verdadera orquesta de músicas esclavas para las que el emir hizo construir un pabellón[59].

Tras llegar a esta corte el famoso intelectual Ziryab, se creó una escuela de cantoras. Una vez preparadas, éstas eran seleccionadas por emires de otras partes del mundo árabe o por príncipes de las cortes cristianas que acudían a las escuelas para llevarse a estas mujeres a sus cortes y tener así esclavas que les deleitaran. Algunas de las cantoras de Al-Ándalus eran también poetisas. En el tiempo de Hafsa de Guadalajara vivieron Uns al Qulub y Hind. La segunda era esclava, como muchas de las mujeres cantoras. La compañía de músicas y cantoras debía considerarse algo tan especial que se presentaba como un premio en el camino al más allá; las huríes, compañeras bellísimas de los bienaventurados que van al cielo, tenían que saber cantar y acompañarse instrumentalmente.

Fueron las mujeres esclavas las más libres a la hora de expresarse, con su palabra y con su cuerpo, pues el concepto

de virginidad no se aplicaba para ellas. La importancia de la virginidad en el mundo cristiano no es más que la «manifestación de una preocupación puramente masculina en sociedades donde la desigualdad, la escasez y la sujeción degradante de unas personas a otras priva a la comunidad como un todo de la única fortaleza puramente humana: la autoestima»[60]. Si se midiera la autoestima en relación con la virginidad, es decir, si poca autoestima indicase mucho aprecio por la virginidad, el caso de las poetisas esclavas demostraría esa relación de forma inversa: el poco cuidado de su virginidad explicaría la gran autoestima que demuestran en sus versos.

La libertad de estas mujeres musulmanas que escribían poemas no se correspondía en ocasiones con su estatus civil; eran libres de usar la palabra, pero, si tenían estatus de esclavas, no tendrían capacidad de actuar libremente, y podían ser vendidas, compradas o regaladas. No les faltaron castigos a algunas que recitaron poemas que no gustaron a sus dueños[61]. La libertad de las poetisas árabes no parece ser indicativo del estatus de las mujeres musulmanas de su tiempo. La pretendida libertad de las mujeres de Al-Ándalus hay que buscarla en influencias de la tradición hispánica indoeuropea de línea matriarcal y de la sociedad bereber, difícilmente en la sociedad cristiana peninsular. Su posible libertad se derivaba de «la no-existencia de la causa directa del enclaustramiento: la carencia de una problemática patrimonial familiar, bien por la ausencia de hermanos varones o simplemente por la falta de una herencia a repartir»[62].

En realidad no parece que las mujeres de Al-Ándalus tuvieran oportunidad de ser muy libres y menos que fuera por influencia de las cristianas, pues en los campos en los que las mujeres musulmanas aparecen actuando libremente

no podían aprender de las cristianas sin el acceso a la cultura de sus contemporáneas musulmanas. Difícilmente las mujeres cristianas que vivieron en Al-Ándalus hubieran podido influir en esas poetisas que escribían versos descarados, pues no formaba parte de la cultura recatada que la Iglesia cristiana enseñaba a sus fieles.

La libertad de las mujeres no se puede medir únicamente por sus poemas atrevidos, que responderían más a los gustos de los varones que las escuchaban. Hay que contemplar otros aspectos de la vida de las mujeres atendiendo a ciertas pautas de las que hay algunas pruebas en la documentación[63] para poder concluir hasta qué punto actuaban libremente. En cualquier caso, sea cual fuere el criterio, hay que contemplar el lugar que ocupaban en la sociedad, pues las circunstancias variaban dependiendo de su estatus social. Las normas que se aplican a las mujeres de alta sociedad no se encuentran entre los grupos inferiores.

La primera de las pautas de medida es la posibilidad de movilidad. Un dato curioso que apunta la reclusión de la mujer en la casa es su escasa necesidad de renovar los zapatos. En lo que respecta a movilidad hay que considerar diferencias muy marcadas en relación con el «estado, rango y nobleza». Salir solas a la calle lo solían hacer las mujeres de los grupos sociales bajos o medios. A veces salían a visitar a otras mujeres por acontecimientos de tipo social, como un pésame, algo sólo aceptado para mujeres libres; no estaba bien visto que lo hiciera una esclava, como muestra el refrán que dice: «El entrometimiento de una negra, según una noticia: fue a dar el pésame y para comprar mortaja la vendieron»[64]. En los viajes se protegía a las mujeres hasta el punto de que, a veces, entraban de noche en una ciudad para que no las vieran o nadie supiera que llegaban. Esa protección era más factible para las mujeres de las más ele-

vadas familias, aunque es de suponer que las mujeres de un estrato social bajo también recibieran cierta protección en sus viajes[65].

¿En qué lugares podían moverse las mujeres? ¿Adónde se les permitía ir? Las salidas del espacio privado a los espacios públicos tenían finalidad muy diversa: religiosa, piadosa, comercial o de otra índole. La mezquita no era lugar especialmente apropiado para las mujeres y cuando iban tenían que entrar por puertas especialmente abiertas para ellas en caso de que las hubiere, como en las grandes mezquitas de Córdoba o Sevilla; tenían que situarse en la zona que les asignaban, generalmente en la parte de atrás[66] y hacer sus abluciones en las pilas de mujeres. Un lugar al que podían acudir y donde podían pasar tiempo era el cementerio, aunque se desaconsejaba su visita por ser lugar de encuentro entre ambos sexos. Como en ese espacio público las mujeres podían estar sin velo, se obligaba a tapiar las ventanas de las casas que daban acceso a los cementerios. Con cierta libertad irían también a los baños públicos, donde había clara separación entre ambos sexos, y a los lugares de mercado, aunque raramente acudirían allí mujeres de los grupos sociales más elevados. Por último, en las ciudades andalusíes las mujeres acudirían al horno público, para llevar algunos platos que requerían un horno que no tenían en casa o para cocer el pan.

Un segundo criterio, esencial para la medida de la libertad, es el de los derechos de propiedad de las mujeres. La ley islámica reconoce sus derechos de propiedad y su capacidad económica independiente[67], manifestada en los momentos de reclamación de propiedades. Los derechos de la mujer a la herencia familiar vienen indicados en el propio Corán:

> Os corresponde la mitad de lo que dejen vuestras esposas, si no tenéis hijos. Si tuviesen un hijo, os corresponde la cuarta parte de lo que dejen… [68].

> A ellas les corresponde la cuarta parte de lo que dejéis, si no tenéis hijo. Si tenéis un hijo, ellas tendrán el octavo de lo que dejéis…[69].

La mujer, pues, tenía derecho a la mitad de lo que recibía un varón con el mismo grado de parentesco. Una vez que eran propietarias de bienes tenían derecho a defenderlos, y entre los ejemplos de mujeres que lo hacen se encuentra la poetisa andalusí más antigua, Hassana Al-Tamimiya (796-852), que presenta una reclamación de propiedades ante el emir[70].

El tercer criterio que se podría contemplar es el del acceso de las mujeres a la cultura, en la medida en que la cultura puede hacer libre a quien accede a ella. El derecho de la mujer a la cultura lo había expresado el propio Mahoma en un *hadiz* que dice: «La búsqueda del saber es un deber para todo musulmán y musulmana». Sin embargo, las mujeres que accedían al saber o las que estudiaban eran muy pocas; algunas lo hacían porque no tenían hermanos y sus padres les daban a ellas la educación que les habrían dado a sus hijos varones[71]; otras tenían la posibilidad de aprender de sus padres o hermanos.

Las pocas mujeres que accedían a la educación lo hacían de forma distinta a la de los varones. Mientras éstos acudían a las escuelas, las mujeres aprendían a leer y a escribir en su propia casa, con alguna maestra o con algún miembro de la familia que les enseñara. Maryam Bint abu Yaqub les «enseñaba las humanidades y la literatura. La fama que logró en Sevilla puede ser debida a que sus enseñanzas llegaron a un gran número de mujeres»[72]. Algunas mujeres acudían a las mezquitas para recibir una educación superior, pero nunca lo hacían solas, sino acompañadas de algún pariente. Esta formación estaba reservada a las mujeres de los

grupos sociales más elevados. Bien es verdad que la educación podía ser un medio de ascenso en la escala social; de hecho la instrucción que recibían las mujeres de grupos inferiores, las esclavas, les abría las puertas de las casas ricas y les permitía ascender de grupo social. Ib Hazm apunta las áreas de saber más características de las mujeres: estudio del Corán, poesía y caligrafía.

Las mujeres de las que hay noticias en repertorios biográficos y que vivieron en la etapa de esplendor del califato de Córdoba, en el siglo X, fueron sólo ocho, y destacaron por su conocimiento del derecho que aprendieron de su familia, dos de ellas de sus hermanos y otra de su marido, destacados alfaquíes de Al-Ándalus, o de los maestros de ellos[73]. Otra mujer, Fatima Bint Muhammad ibn Ali ibn Saria, no se limitó a adquirir conocimientos, sino a transmitirlos pues llegó a conseguir la *iyaza*, el permiso para enseñar. También se dedicó a enseñar Galiba Bint Muhammad, maestra de primeras letras. Diferente fue la obra de Aisha Bint Ahmad, de quien se sabe que fue poetisa, excelente copista y que tuvo una biblioteca.

Una de las destrezas que aprendían las mujeres de Al-Ándalus era la caligrafía. Su dominio permitió la existencia de mujeres copistas en la Córdoba califal, donde había una importante producción de libros. Era una actividad equivalente o que debía suplir el bordado de las damas cristianas. La buena caligrafía era motivo de orgullo femenino, tal como muestra la poetisa Safiyya de Málaga en sus versos:

Ella me ha puesto faltas a mi caligrafía
y le he dicho: ¡Basta!,
te mostraré las perlas del collar de mis líneas;
le he pedido a mi mano
que escriba las mejores letras,
he buscado mis cálamos,
mis hojas y mi tintero…

La poesía fue la única aportación creativa literaria de las mujeres de Al-Ándalus, pues no participaron ni en la cronística ni en otro tipo de géneros[74]. Aunque hubiera buenas poetisas, las mujeres no accedían a la poesía igual que los varones, escribían poemas, pero no se recitaban en público como lo hacían aquéllos. La razón podría ser que no tenían acceso a los lugares donde se difundía la poesía: recepciones de palacio con motivo de actos oficiales, pascuas musulmanas, alardes de los ejércitos, etc. El otro ámbito para la recitación poética era la tertulia —a veces compuesta al instante espontáneamente—, donde se escuchaba música, se bebía y se hacía el amor… y de donde estaban excluidas las mujeres, excepto las esclavas[75].

¿Era una esclava Hafsa de Guadalajara? Es difícil averiguarlo; la mención en uno de sus versos a sus esclavos haría pensar en una mujer de un grupo elevado propietaria de unos esclavos, de los que habla de manera despótica:

¡Oh señor, mis esclavos me tienen sobre ascuas!
No hay entre ellos ni uno bueno;
son ignorantes, necios, enojosos,
o tan listos, que en su astucia, no responden.

No sería arriesgado suponer que Hafsa hubiera llegado a alcanzar un estatus más elevado como algunas de las poetisas que lo consiguieron por su vinculación con los hombres que las apoyaron. De las ocho mujeres citadas en los repertorios bibliográficos mencionados, tres eran esclavas, aunque una de ellas, Radiya, fue manumitida por Al-Hakam II. No todas consiguieron la libertad, pero merecen un lugar destacado en el panorama de mujeres sabias de Al-Ándalus, pues sabían leer y escribir, y una de ellas, Lubna, tenía conocimientos de gramática, métrica y cálculo, además de ser poetisa[76].

Junto a calígrafas, poetisas o alfaquíes, algunas mujeres ejercían otras profesiones. Del siglo X se conoce a una astrónoma, esclava de Al-Hakam II y sirvienta en el palacio real; se tiene noticia de su existencia, de su importancia como astrónoma y buena conocedora del uso del astrolabio, pero ni siquiera se sabe su nombre. Se conoce a Rashida, una predicadora que recorrió Al-Ándalus, aunque no hay certeza de cuándo vivió. Y de época posterior se podría señalar a la médico Umm Amr (siglo XII), de una famosa familia de médicos (Avenzoar), que sólo atendía a mujeres y niños, aunque por sus amplios conocimientos se la consultaba también para enfermedades de hombres.

Las mujeres en el islam estaban excluidas de las actividades de representación de la comunidad, es decir, de actividades políticas o de ámbito público, y también del alto mando religioso, el imán había de ser un hombre. Sin embargo, no faltaron mujeres, relacionadas con los hombres de poder, que contribuyeron de alguna manera a la construcción que llevaron a cabo los emires y califas omeyas en Al-Ándalus. Varias de las esposas de Abd Al-Rahman II contribuyeron a su tarea de islamización del territorio peninsular. De hecho, el momento más importante de la construcción de mezquitas en Córdoba se produjo mediante la financiación de cuatro de las esposas del emir: Tarub, Fajr, Al-Shifa y Muta. Otras mujeres, de ricas familias, fuera del grupo gobernante, dejaban legados píos (*hubs*) para la construcción de mezquitas. Manuela Marín ha reunido interesantes noticias sobre la participación de las mujeres en el programa constructivo de los emires de Al-Ándalus[77], contribuyendo así a la islamización del territorio.

Su contribución a la construcción cultural y artística de Al-Ándalus no se consideraba participación política[78], de la que estaban excluidas, salvo excepciones. Una de las ex-

cepciones sería Subh, mujer importante tras dar a luz al primero de los hijos de Al-Hakam II en el año 962; con ese alumbramiento no sólo se convirtió en *umm walad* o madre, sino que inició una carrera influyente en la corte cordobesa. Posiblemente era una cautiva, o comprada como esclava, procedente del norte peninsular, que recibió una buena educación para ser cantora. Fue ella quien llevó los asuntos de estado durante la minoría de su hijo, el califa Hisam II: «Tenía el control del reino [...] y los visires no decidían nada sin consultarla ni hacían otra cosa que lo que les ordenaba»[79]. Continuó siendo una figura prominente durante más tiempo, teniendo en sus manos la administración del Estado. No obstante, no intervenía en el control del ejército ni de la policía, y por ello perdió el poder, arrebatado por el hombre al que ella había ayudado a ascender, y que posiblemente hubiera sido su amante, Almanzor. La apartó de la escena política, no porque fuera mujer, sino porque aspiró a ser dueño absoluto de Al-Ándalus, despojando de poder a los califas. El poder de Subh se midió también en esos momentos difíciles en que vio cómo la desplazaban, pues intentó comprar voluntades con regalos, utilizando la riqueza que la había elevado a uno de los puestos más poderosos del califato.

Subh fue una mujer privilegiada y afortunada no sólo política y socialmente, sino culturalmente. Reunía dos condiciones que le habían permitido el acceso a la cultura: ser una esclava educada para cantar y formar parte de la élite privilegiada de los círculos de poder. Junto a las esclavas, educadas para deleitar a los hombres, sólo las mujeres distinguidas socialmente eran privilegiadas culturalmente, pero en el conjunto de la sociedad y la cultura de su tiempo eran individualidades, excepciones, que nunca formarían una línea continua. De ahí que se las haya podido comparar

con eslabones independientes que no podían formar cadena, pues muy raramente transmitían su conocimiento a otros, o en casos excepcionales lo hacían a otra mujer. En esto se distinguían de los hombres que constituían eslabones continuos de una cadena transmisora del conocimiento, pues como en una cadena se pasaban los saberes de unos a otros.

Historias como la de Subh son las que han pasado a la posteridad, pero sólo responden a mujeres excepcionales por su posición junto a los varones de los grupos privilegiados de la sociedad andalusí. La mayor parte de las mujeres no serían más que esposas y madres de familia, que se afanarían en la casa y ayudarían en el trabajo a sus maridos. Sus obligaciones estaban en relación con la buena marcha del hogar: «Amasar, guisar, barrer, colocar las alfombras y sacar el agua si la tiene en casa»[80], además de todas las otras tareas domésticas, incluidas las de hilar, tejer o coser, aparte de cuidar a sus hijos y excepcionalmente curar enfermos, atender partos o enseñar. Hasta tal punto el trabajo doméstico era considerado una profesión que hay noticia de un juicio puesto por una hija a su padre reclamándole dinero por los servicios domésticos prestados[81]. El trabajo doméstico, sirviendo al marido, abriría las puertas del Paraíso a las mujeres.

También les abría las puertas del Paraíso el trabajo del hilado. Hilar era una actividad propia de mujeres virtuosas; se consideraba tarea recomendable para las mujeres, muestra de piedad de mérito religioso tal que equivalía a la limosna[82]. Son muchas las historias de mujeres que se dedicaban a hilar como muestra de su amor a su padre o a sus hijos. Una de las más interesantes tiene relación con Almanzor, en concreto con su madre y con sus hijas. La madre se dedicaba a hilar como medio de ayuda a la familia, y el pro-

pio Almanzor acudía por las mañanas al zoco a llevar el trabajo de su madre a vender. El trabajo humilde de esta mujer se presenta como modelo a seguir, pues con ese esfuerzo consiguió sacar adelante a uno de los hombres de más poder político en Al-Ándalus. Las hijas de Almanzor seguirían el ejemplo de su abuela, y fueron ellas mismas las que hilaron el sudario de su padre que llevaba con él a todas las empresas militares. Mientras que hilar era ocupación propia de mujer virtuosa y medio de conseguir un suplemento económico para las más humildes, tejer no era común entre las mujeres musulmanas, aunque no faltaran algunas que lo hicieran.

Otras muchas profesiones ejercían las mujeres en Al-Ándalus: «Aplicadora de ventosas, corredora de objetos, peinadora, plañidera, adivinadora, mandadera…»[83], no todas consideradas ocupaciones honorables. Algunas mujeres practicaban oficios tachados de reprobables, condenados por el propio Mahoma; entre ellos se encuentran los que cambiaban la apariencia de las mujeres, y se condenaba a quienes ejercían el oficio y a quienes acudían a tatuarse, ponerse pelucas, depilarse o limarse los dientes. Entre las mujeres que ejercían oficios mal aceptados, habría que situar a las plañideras profesionales, tal como apunta el propio Ib Hazm.

Las diferencias entre las mujeres de diferentes profesiones, grupos sociales o nivel cultural de las que hay noticias demuestran que las mujeres andalusíes, «[…] lejos de formar un conjunto uniforme y definido únicamente por su condición femenina, construían su identidad sobre la base de una serie de elementos variables: procedencia socioeconómica, adscripción étnica, estatuto personal y creencias religiosas»[84].

IV
EN DEPINTRIX

LA MONJA ILUMINADORA

Oh celda, donde Emeterio estuvo
tres meses sentado y encorvado,
y donde la pluma quebrantó
todos mis miembros.

Emeterio

El monje Emeterio, escriba y pintor en un monasterio leonés, se lamenta así del dolor que le producía la postura diaria de su trabajo en el *scriptorium*. Sentado o de pie, delante de un tablero, tal como representa la famosa miniatura que retrata el *scriptorium* de Tábara, Emeterio copiaba en ese lugar los comentarios al Apocalipsis de Beato de Liébana. Junto a él, una mujer, En, se encargaba de iluminar uno de los más famosos códices del arte mozárabe, el denominado Beato de Gerona.

En es la única mujer que se conoce de aquel tiempo, finales del siglo X, que en el espacio del reino de León desarrolló un trabajo artístico de la categoría del Beato iluminado de Gerona. Antes de ella sólo se conoce el nombre de otra mujer en el mundo de la cultura, Leodigundia, copista de un *Codex regularum* datado en torno al año 930[1]. Había mujeres en lugares alejados que podían desarrollar una tarea similar; había mujeres en territorios hispanos que en esos siglos medievales destacaron por su papel en la política, en la religión o en la educación de los hijos, pero sólo En aparece en el panorama artístico femenino de la Alta Edad Media hispana.

El nombre de En ha movido a confusiones, pues se la ha venido llamando Ende, transcribiendo el nombre de su firma al final del códice que, con poca claridad deletrea *e-n-d-e-p-i-n-t-r-i-x*. Resulta más convincente que su nombre fuera En, apelativo utilizado en la onomástica astur-galaico-leonesa de la Alta Edad Media[2]; parece probable que este nombre de En fuera un derivado del germánico Haim, o estuviera relacionado con Em, Ema o Emma, nombres de mujer que aparecen en documentos del siglo XI en Gerona[3].

Poco más se sabe de En, solo que era *Dei Aiutrix*, es decir, «servidora de Dios». No se conoce su vida, pero sí su

obra, y es a través de ésta, del estudio del contexto en que trabajó y vivió, y de las referencias a otras mujeres de su tiempo como se podrá dibujar una imagen de esta artista extraordinaria.

La gran obra en la que participa, datada en el año 975, es un códice con 114 ilustraciones y muchas más miniaturas, en las que se reproducen imágenes, conceptos o doctrinas contenidas en los comentarios al Apocalipsis de Beato (730?-804?), monje del monasterio de Santo Toribio de Turieno (valle de Liébana), preocupado por la expansión de la herejía adopcionista propagada por el obispo de Toledo, Elipando. De la obra de Beato se hicieron muchas copias; el monasterio de San Salvador de Tábara (Zamora), en el que trabajaba y supuestamente vivía En, se destacó en la producción de alguno de los más conocidos, entre ellos el denominado Beato de Gerona. Aunque fue, sin duda, obra del *scriptorium* de Tábara, apareció en la catedral de Gerona, a donde había llegado cedido por uno de sus canónigos, Joan. Probablemente el ejemplar había llegado a Cataluña en tiempos del conde Ramón Berenguer I (1035-1076), quien lo habría conseguido tras entrar en contacto con clérigos de León a través de peregrinos del Camino de Santiago. Ramón Berenguer I se lo habría regalado a su esposa Almodis de la Marca († 1071), aunque es posible que fuera ésta la que lo consiguiera en Francia para entregarlo a Joan, albacea testamentario de la condesa, con quien mantenía una buena amistad. Almodis tenía gran interés en congraciarse con el clero gerundense, del que necesitaba apoyos. En su testamento Almodis pide entregar a santa María de Gerona su «óptimo breviario»[4].

El trabajo de En consistió en iluminar, es decir, pintar las escenas del comentario al Apocalipsis. Al hacerlo juntamente con el presbítero Emeterio es imposible indicar cuáles se-

rían las imágenes que ella iluminó, aunque algunas parecen reflejar un cuidado exquisito de mano femenina, que procura «que no falte ningún detalle de la ornamentación»[5]. El Beato de Gerona se ha considerado el «más fino de los códices confeccionados en los reinos hispánicos, y ciertamente uno de los más originales del arte medieval»[6]. No sería arriesgado suponer que la finura de esta obra fuera el resultado de la intervención de una artista caracterizada por la delicadeza de sus trazos, «dibujo plano de finísimos perfiles persas»[7].

Si es difícil diferenciar las imágenes iluminadas por En de las realizadas por Emeterio, también lo es afirmar si ambos trabajaban como equipo igualitario o uno era ayudante del otro. Algunos autores han considerado al Beato obra de Emeterio, quien lo habría hecho con la ayuda de la monja[8]; otros, al contrario, consideran el trabajo de En como prioritario, aunque basándose solo en el hecho de que la E de su nombre es muy grande y precede al nombre de Emeterio[9].

Entre las escenas destacadas en este Beato cabe destacar algunas representaciones femeninas: dos de la gran ramera o representación de la infidelidad de ciudades enemigas del cristianismo (Roma o Babilonia), una del dragón, una de la mujer y el niño, y finalmente una de la ramera y la bestia. En la primera gran ramera aparece una mujer con una copa en la mano, montada en un caballo un tanto peculiar; no hay otras figuras humanas, no hay hombres, sino un árbol muy adornado. La otra gran ramera está en blanco y negro y se distingue peor; la mujer está sentada a la manera musulmana y viste un gorro en forma de trapecio con la base invertida, comparte la copa con un hombre y hay otro varón en la escena que la está mirando. En la imagen del dragón, la mujer y el niño, la figura femenina aparece con un

sol en la tripa y pisando la media luna. La figura de la ramera y la bestia está representada por una mujer con una copa y un sombrero trapezoidal.

Los símbolos dibujados en estas imágenes femeninas parecen identificar a la mala mujer, a la ramera, con las mujeres musulmanas: la forma de sentarse, el atuendo y la figura pisando la media luna son indicaciones simbólicas y metafóricas del contenido conceptual que emanaba de la obra de los comentarios al Apocalipsis de Beato. Coetáneo de Elipando de Toledo (717?-808?), Beato se oponía a la idea del adopcionismo que el obispo de Toledo pretendía difundir, inaceptable por considerarse un intento de conjugar el cristianismo con el islamismo, o por acercarse a algunas de las concepciones de los musulmanes en cuyo territorio de Al-Ándalus estaba ubicada la sede toledana de la que Elipando era obispo. La dificultad de explicar el dogma de la Santísima Trinidad, que confundía a los musulmanes y les llevaba a calificar a los cristianos de politeístas, pudo influir en esta idea de hacer de Jesucristo hijo adoptivo de Dios; podría tomarse como una fórmula para que los cristianos fueran plenamente reconocidos como monoteístas por los musulmanes.

La oposición a los principios de la religión islámica que se encontraba en la obra de Beato no era óbice para que la influencia del arte mozárabe estuviera presente en las ilustraciones, y no sólo en la simbología señalada, sino en otros muchos aspectos, como la proliferación de los arcos de herradura típicos del arte musulmán representados en las muchas arquitecturas dibujadas, o la coloración de las partes del cuerpo visibles de algunas figuras de color oscuro, marrón, como la tez de muchos musulmanes[10].

La expansión de la doctrina de Beato de Liébana llevó a producir copias, que, iluminadas en distintos *scriptoria*, fue-

ron distribuidas por monasterios. No se utilizaban los «beatos» para el culto litúrgico, sino para la lectura a la hora de comer o en otros momentos. El silencio obligatorio durante las comidas se rompía con las lecturas divinas, que hacían los monjes desde los púlpitos de los refectorios. En el monasterio de San Salvador de Tábara donde residía En se seguiría esta costumbre, si bien monjas y monjes no utilizarían el mismo refectorio; en el correspondiente a las monjas posiblemente fuera un clérigo quien hiciera la lectura, pues aunque se supone que en los monasterios todos sabían leer y escribir, no hay seguridad absoluta de que así fuera, especialmente en los monasterios femeninos. Se ha puesto en duda si la propia En sabría leer. Sin base documental que lo pruebe, se ha especulado que un detalle de la crucifixión que se encuentra en el códice podría denotar que En no sabía leer y, por tanto, no sabía escribir. En la crucifixión aparecen escritos los nombres de los crucificados, y se señala a uno de los ladrones como Limas, en vez de Dimas, esto ha llevado a hacer pensar que sería En quien copiaría de otro manuscrito, y al no conocer bien la tradición y liturgia de la Iglesia erró el nombre del ladrón[11].

Su propia firma es confusa, como se ha indicado antes, pero está presente en el códice, como era costumbre de los monjes que ilustraban los manuscritos; y como ellos utiliza «un "topos" literario frecuente en la Edad Media: indican que no son nadie, que no poseen formación alguna, que no se debe guardar su recuerdo, mientras en abierto contraste su nombre aparece en diversas circunstancias»[12].

La firma de En junto a Emeterio y Senior hace suponer que el espacio religioso en que vivían era un monasterio dúplice o mixto. Los monasterios dúplices, inaugurados en la etapa visigoda, debieron de proliferar durante estos siglos de la Edad Media. Fueron muchos los monasterios que

ocuparon el territorio al norte del Duero conquistado a los musulmanes hasta comienzos del siglo X; en los siglos IX, X y XI proliferaron los pequeños monasterios o comunidades religiosas creadas por miembros de una misma familia, hombres y mujeres, hermanos y hermanas, que daban así el carácter dúplice al cenobio que fundaban[13].

Estos monasterios estaban integrados por hombres y mujeres, se regían indistintamente por hombres o mujeres, según quien hubiera tenido la iniciativa de crear el monasterio, que querían llevar una vida de oración y trabajo. Los integrantes de la comunidad contribuían con sus bienes y propiedades a su mantenimiento. Posiblemente las condiciones sociales de la época y la vida durante la repoblación de un territorio de frontera contribuyeron a unir a esos grupos en comunidades. En efecto, coincidiendo con la época de En, los monarcas leoneses se ocupaban en la repoblación de los territorios conquistados al norte del Duero. Los monasterios jugaron un papel primordial en esa repoblación, y no sólo desde el punto de vista de la ocupación del territorio, sino por su contribución a la construcción cultural.

Las mujeres entraban en estas comunidades posiblemente al mismo nivel de igualdad que los varones y su contribución a la vida monástica estaría en relación con sus capacidades. En, la iluminadora, desarrolló una actividad de mayor brillantez que la de otras muchas mujeres que vivían en aquellos monasterios. El interés femenino por ingresar en una comunidad religiosa en esa época no parece ser muy diferente del interés masculino; sin embargo, en otras partes de Europa, y en los reinos hispánicos más adelante, las mujeres podían ver en el monasterio un espacio de libertad, que las permitía expresarse por sí mismas, al margen de la opresión familiar o social[14].

Los monasterios fueron excelentes espacios de vida para las mujeres de aquel tiempo. Junto a creadoras como En, se descubren mujeres de poder, que encuentran en el monasterio el lugar adecuado para desarrollar parte de las actividades que les eran permitidas en su tiempo. Coetáneas de En fueron María, la primera abadesa del monasterio de Santa María de Girona, y la monja Elvira, la hija del rey Ramiro II de León, para quien su padre había construido el monasterio de San Salvador de Palas de Rey, «anexo sagrado» del palacio[15], que tuvo un papel importante en el reinado de su sobrino Ramiro III, pues ejerció como regente durante su minoría. En el mismo año en que En estampaba su firma en el códice de Gerona, 975, Elvira acompañaba a su sobrino en la batalla de San Esteban de Gormaz contra los musulmanes.

En y Elvira son dos mujeres relacionadas con la Iglesia que se hacen visibles a pesar de su reclusión en un monasterio. Sus deberes con la institución no les impedían actuar en otros campos. De hecho, las mujeres de la realeza o de la nobleza que se consagraban a Dios se limitaban a cumplir con el voto de castidad, pero su sujeción a la regla no era realmente estricta, sino que por el contrario tenían libertad para llevar adelante la administración de sus bienes[16], y en el caso de las hijas de los reyes su presencia en el monasterio debía de ser meramente testimonial.

Siguiendo el ejemplo de estas mujeres, «visibles» por su situación social, debían de ser muchas las que ingresaban en monasterios femeninos. Los cenobios femeninos, sin duda, proliferaron entre los siglos VII y X, iniciados por un presbítero, un abad, un hombre temeroso de Dios o una mujer piadosa que levanta en su heredad una iglesia en honor a un santo. Se sabe que hubo una importante expansión del monacato fundamentalmente masculino, y es difícil

conocer la proporción de mujeres que entraban en estos centros de recogimiento, con respecto a aquellas que seguían viviendo en la casa familiar. En cualquier caso, resulta evidente que una parte de la población femenina, como En, vivía en monasterios. ¿Qué hacían las monjas en los cenobios? ¿Qué posibilidades tenían de influir en el mundo de su tiempo? Algunas reglas monásticas femeninas ayudan a responder a estas preguntas, al tiempo que nos dibujan el contexto en el que desarrollaba su vida la monja En.

En tiempos de la monarquía visigoda y en los primeros siglos de reconquista, las reglas seguidas en estos cenobios eran las de san Leandro y san Fructuoso, pero desde el siglo IX se inició la gran expansión de la regla de san Benito, introducida en Cataluña por algún *missus dominicus* de Carlomagno, el gran impulsor del benedictinismo. Es posible, aunque no seguro, que el monasterio de San Salvador de Tábara mantuviera alguna de las reglas monásticas visigodas, aunque ya en esa época se estaba introduciendo en el espacio leonés la regla de san Benito. Del año 976 es el *Libellus a regula Sancti Benedicto substractus*, regla transcrita para el monasterio de las Santas Nunilo y Alodia, mártires cristianas del año 851. Se trataba de una adaptación para monjas de la regla de san Benito comentada por Smaragdus[17].

La regla para las monjas de ese monasterio, la única redactada en ámbito hispano desde la mencionada regla de san Fructuoso[18], muestra la peculiaridad del monacato hispano femenino y las reacciones al benedictinismo que llegaba y pronto se impondría, y finalmente la forma en que podía vivirse esa llegada en los monasterios femeninos. Dejando al margen las discusiones sobre el sentido de estas reglas, su estudio permite conocer la vida de las mujeres que allí residían. Aunque se desconoce la regla a la que estaría

sometida la comunidad dúplice en la que vivía En, no sería arriesgado suponer que el tipo de vida que llevaban las mujeres de los monasterios de la zona leonesa fuera bastante similar a la que expone el *Libellus* mencionado.

El ingreso en el monasterio se hacía de acuerdo a un ritual claramente establecido. La novicia solicitaba la entrada con gestos de sumisión a la abadesa y a las hermanas; la abadesa la interrogaba acerca de sus intenciones y la exhortaba a cumplir con la regla. Tras un año de prueba, la novicia podría ser aceptada en la comunidad. La aceptación formal se realizaba en un ceremonial similar al anterior, al menos en lo referente a la sumisión, pues, postrada de rodillas de nuevo ante la abadesa y las otras monjas, solicitaba que su nombre fuera incorporado al pacto colectivo de la comunidad en la que pretendía ingresar. Tras el asentimiento de sus compañeras, se anotaba su nombre ella misma si sabía escribir, o lo hacía otra monja por ella, en caso de que no supiera hacerlo.

Los principios cristianos regían la vida de las monjas, cuya principal obligación era cumplir los mandamientos y practicar las virtudes teologales y cardinales. Parte de la vida de las religiosas estaba ocupada en la oración, pero no les faltaba el trabajo; como la regla de san Benito, el *Libellus* señalaba que la ociosidad es enemiga del alma, de manera que tenían que dedicar ciertas horas a los trabajos manuales o intelectuales. La vida de las monjas estaba dividida en las horas monásticas acomodadas a la estación del año; había tres periodos anuales en la ordenación de la jornada de las hermanas: desde la Pascua hasta los idus de setiembre o las calendas de octubre, es decir, hasta el comienzo del otoño; en segundo lugar, desde ese momento hasta el comienzo de la Cuaresma; y finalmente el tiempo de Cuaresma. En realidad eran dos grandes tiempos, el del in-

vierno y el del verano, restando los cuarenta días anteriores a la Pascua, que representaban un tiempo especial para las religiosas.

Las horas de la oración y de las comidas ordenaban en buena medida el día; la jornada diaria variaba en relación con la época del año, especialmente por razón de la luz natural que pudieran aprovechar. Comenzaba la jornada con los maitines, entre las tres y las seis de la mañana. Una vez levantadas, las monjas no podían volver al lecho, al contrario que los monjes benedictinos, sino que tenían que comenzar sus obligaciones diarias, de las que estaban dispensadas las hermanas enfermas. Esas obligaciones alternaban la tarea de escribir con labores de diversa índole: ayudar en la cocina, la despensa, la panadería, el huerto, el *scriptorium* o en otros quehaceres necesarios; el *Libellus* no menciona trabajos en faenas agrícolas, excepto el huerto[19].

Las horas monásticas dedicadas a la comida contaban también; dependiendo de la etapa del año se hacía comida y cena, o únicamente comida[20]. Para fijar la hora de la cena se tenía en cuenta la posibilidad de comer con luz, sin necesidad de antorchas. La comida consistía en dos platos cocinados, a los que se añadía un tercero en caso de haber manzanas u otras frutas y legumbres tiernas. Estaba absolutamente prohibido tomar alimentos antes o después de las horas asignadas. Tenían recomendado el ayuno dos días a la semana, miércoles y viernes, si el calor veraniego no las molestaba en exceso o no tenían trabajos excesivamente duros y podían pasar sin comer. Con la comida podían tomar vino, aunque poco, pues su ración se calculaba como la tercera parte de la que les estaba permitido a los monjes benedictinos y éstos solo tenían asignado un cuarto de litro diario.

Las normas había que cumplirlas no sólo con responsabilidad sino también con puntualidad. La regla establecía castigos especiales para las hermanas que llegaban tarde al oficio divino o al refectorio. La exigencia del cumplimiento de las normas contaba con un sistema de vigilancia dentro del propio monasterio, pues para determinadas actividades se apuntaba a un par de hermanas de más edad para que fueran recorriendo el monasterio en busca de infractoras; la regla establecía el castigo exacto que habían de recibir las hermanas que tenían un comportamiento atípico, así, por ejemplo, se castigaba con quince azotes a quien respondiera con soberbia a un superior, o con cuarenta o cincuenta azotes a la monja joven que pegara a una mayor.

En la exigencia del fiel cumplimiento de la regla cumplía un papel primordial la abadesa, que junto con la «prepósita» vigilaba a las monjas. Una de sus tareas de vigilancia consistía en revisar los lechos de las hermanas para comprobar que no hubiera en ellos pertenencias personales, es decir, que sólo utilizaran aquellas cosas que les hubiera entregado la comunidad; en caso contrario, serían castigadas con excomunión grave. Las hermanas podían dormir una siesta en la época de verano y se permitía, a las monjas que lo desearan, dedicar ese tiempo a la lectura, aunque con la condición de no perturbar a las demás. Posiblemente esta norma tuviera sentido en una época en la que se acostumbraba a leer en alto.

Las noticias sobre las lecturas de las monjas y las referencias a «scribe» (*scribae* o escribanas) llevan a pensar en un cierto nivel cultural de las hermanas del monasterio, más bajo, no obstante, que el de sus contemporáneos varones de la orden benedictina. Aunque probablemente muchas de las monjas fueran analfabetas no faltaban esas escribanas que, como En, desarrollaron tareas culturales importantes

en los monasterios hispanos y europeos de aquel tiempo. Algunas dejaron buenas muestras de arte, caligrafía y conocimiento de la liturgia; otras cambiaban la pluma por la aguja, y entre éstas habría que destacar a una mujer de tiempos de En, María, la abadesa de Santa María de Gerona, a quien se atribuye la estola de San Narcís (último tercio del siglo X)[21].

El nivel cultural de las monjas estaba en relación con el grupo social que integraba las comunidades de religiosas. El ingreso en los monasterios está documentado para las mujeres de los grupos sociales más elevados; para algunas era el lugar asignado por la propia familia, al que aportaban parte del dinero que les correspondía del patrimonio familiar. A muchas niñas, y también a niños, sus padres les hacían entrar en estos conventos como oblatos u ofrecidos a Dios con la esperanza de que se aficionaran a la vida religiosa; allí transcurría toda su vida, en un microcosmos que ignoraba lo que había más allá de los muros del monasterio. Dentro de los muros realizaron obras que les hicieran visibles: los códices, bienes muy preciados en los monasterios. Ya san Fructuoso († 665) llevó consigo una «biblioteca ambulante» cuando se trasladó de Galicia hasta la Bética[22].

Pocas mujeres se dedicaron a la tarea de copiar manuscritos y las que lo hicieron ni su obra tuvo proyección ni repercutió en ellas la influencia de esa tarea cultural; de hecho parece difícil imaginar que las monjas conocieran otra cultura más allá de las normas exigidas por las reglas por las que se regían, de ahí que no es arriesgado afirmar que desconocerían la doctrina de las religiones que se practicaban no muy lejos de sus lugares de residencia, el islam y el judaísmo. No debía de ser fácil para estas comunidades religiosas que vivían aisladas conocer la cultura de otras partes, y se desconoce cómo la influencia islámica llegaría a los mon-

jes artistas que iluminaron los códices mozárabes de los que es buena muestra el Beato de Gerona, aunque en éste en particular hay glosas en árabe escritas indudablemente por alguno de los integrantes de la comunidad[23]. Posiblemente ni En ni Emeterio conocieran las fuentes originales de donde salían las ilustraciones que ellos reproducían[24], aunque los especialistas reconocen influencias egipcias o persas en algunas de las páginas iluminadas.

Las mujeres que llegaban a los monasterios se limitaban a hacer lo que resultara conveniente para la comunidad en la que vivían, aunque a veces su elevado estatus social les permitía ser ellas quienes fijaran lo que era más conveniente. Como antes se ha apuntado, destacan en los monasterios las mujeres nobles, de hecho la mayor parte de los nombres de monjas que han pasado a la posteridad pertenecen a mujeres de la nobleza o de la realeza. Aunque no sería arriesgado suponer que En perteneciera a esos grupos sociales, los datos que se tienen de ella no permiten afirmarlo tajantemente. Tampoco podemos conocer en qué estadio de su vida se encontraba, pues los monasterios eran lugares abiertos a las mujeres en cualquier etapa de su vida. No ingresaban en ellos sólo vírgenes, sino también mujeres casadas, madres y viudas. Las aportaciones de estas mujeres, en concreto sus donaciones a iglesias o monasterios, permitieron un importante desarrollo del monasticismo durante los siglos X y XI.

Aunque En es un buen modelo para estudiar las mujeres de su época, entender el mundo femenino del tiempo que le tocó vivir requiere acudir a ejemplos de algunas de sus contemporáneas. La documentación sólo permite conocer a aquellas relacionadas con instituciones religiosas o pertenecientes a familias de alto nivel social, o aquellas que tuvieran relación con hombres de los grupos dominantes de la

sociedad, bien fueran laicos o eclesiásticos. Entre esas mujeres hay que destacar algunos nombres como los de Dhuoda, Ilduara y Toda, quienes por unas razones u otras destacaron en el panorama femenino de aquel tiempo. La vida y la obra de estas damas ayudan a completar el panorama femenino de los siglos IX y X en los distintos reinos hispánicos.

Dhuoda es cronológicamente la primera de ellas. De origen familiar dudoso, se sabe que tras su matrimonio vivió en Uzès, una de las ciudades de la Septimania incluida en el imperio carolingio, pero de raigambre hispánica; de hecho se podría considerar a Dhuoda como un nexo cultural entre el mundo carolingio, al que estaba unida, y el mundo hispano del que la Septimania había sido parte. Su papel es destacable en el panorama cultural femenino de estos siglos. Es la única mujer de la que se conserva un modelo de manual para la educación de su hijo, que corresponde a un género literario practicado con frecuencia por varones[25].

Se sabe que se casó en el año 824, y que escribió su famoso *Manual para mi hijo* en 843. Su esposo fue el noble Bernardo de Septimania, conde de Barcelona por nombramiento del emperador carolingio; con él tuvo dos hijos: Guillermo, nacido en 826, y Bernardo, en 841. Su marido y su hijo mayor fueron ajusticiados, acusados de rebeldía en el reinado de Carlos el Calvo, en los años 844 y 850 respectivamente. Para entonces Dhuoda no tenía ninguna relación con ellos, pues había padecido la separación de su familia. Bernardo de Septimania le había arrebatado a sus hijos al poco de nacer el segundo, antes incluso de su bautismo, de modo que Dhuoda no llegó a conocer su nombre. Bautizado con el nombre de Bernardo, fue el padre de Bernardo Plantvelue y el abuelo de Guillermo el Piadoso, fundador

de la abadía de Cluny. Por tanto, Dhuoda fue la bisabuela del fundador de Cluny.

Su relación con el mundo monástico se considera, sin embargo, poco destacable. Se la podría relacionar con el mundo religioso por el contenido de su obra, el *Manual para mi hijo*, dedicado a su hijo mayor, con encargo de que él lo utilizara con el pequeño; ese manual posee una base cristiana importantísima, que ha llevado a calificarla de teóloga[26].

La historia de Dhuoda es la historia de una mujer peculiar, tal como ella misma cuenta en el citado manual; víctima de un marido despiadado, que la abandonó y se olvidó de ella y de sus sentimientos, sufrió especialmente al perder a sus hijos, tal como ella refleja:

> [...] la mayor parte de los padres tiene en este mundo la alegría de vivir con sus hijos, pero yo, oh hijo Guillermo, me veo alejada de ti, la ansiedad que tengo y el deseo de tu bien me llevan a escribir este opúsculo.

Aunque se ha dudado de que fuera un libro escrito por ella, parece imposible que otra persona que no fuera una madre pudiera escribir de la forma que lo hace Dhuoda en este tratado[27]. Sus palabras reflejan además la humildad del sexo femenino, de cuya inferioridad está convencida:

> Tenemos, hijo, tú y yo, que buscar a Dios; por su voluntad existimos, vivimos, nos movemos, somos. Ciertamente también yo, aunque indigna, frágil como la sombra, le busco, a él, como puedo, y también su ayuda, como sé y entiendo, le pido sin parar. Efectivamente, me resulta muy necesario para todo. Suele así ocurrir que algunas veces una perrita inoportuna, debajo de la mesa de su amo entre otros cachorros puede coger y comerse las migas que caen. Pues aquel que hizo hablar de la boca a un animal mudo puede, según su antigua clemencia, abrirme los sentidos y darme inteligencia; y quien prepara para sus fieles una mesa en el desierto, saciándolos en tiempos de necesidad con una medida de trigo, puede también realizar mi voluntad, la de su sirvienta, según su deseo; al menos que pueda yo desde debajo de su mesa, es decir desde dentro de la santa iglesia, observar de lejos a los cachorros, es decir los ministros de los santos altares, y de las migas de la inteligencia espiritual pueda recoger para mí y para ti, mi bello hijo Guillermo, un discurso bello, lúcido, digno y adecuado.

Si la Iglesia prohibía los sermones a las mujeres, el manual de Dhuoda, un auténtico «sermón de madre», beneficiaba a la Iglesia. Escrito privadamente y dirigido a su hijo en particular, no lo leería casi nadie en su tiempo al no ser documento con dimensión pública, y cumplía así las normas de la religión cristiana que ella seguía al pie de la letra. En realidad, el *Manual a mi hijo* es en buena medida un libro de religión. Comienza exponiendo la búsqueda de Dios y teorizando sobre el Dios cristiano, para pasar a dar consejos al hijo sobre sus deberes hacia su padre, los dignatarios laicos y los sacerdotes. Después comienzan sus consejos en relación con aspectos muy diversos de la vida: los problemas de la existencia cotidiana, el problema de la perfección cristiana y finalmente la muerte. No faltan capítulos sobre la oración como parte importante de la vida de un perfecto caballero cristiano. Le advierte de los peligros que acechan al hombre: tristeza, riqueza, persecución, tentaciones, pobreza, sufrimiento, peligros, enfermedad.

En realidad lo que pretendía Dhuoda era educar a su hijo en los valores de su tiempo, que para los varones del grupo social al que pertenecían no eran otros que los de la caballería cristiana. Dhuoda indicaba a su hijo la necesidad de «renacer cada día en Cristo» y «crecer siempre en Cristo». Aunque poca relación tenía Dhuoda con el mundo de los monasterios, la educación que proponía a su hijo era casi monástica, en la que los valores religiosos eran muy destacables, y en el que el tema de la virginidad se definía como «don resplandeciente», que podía seguir incluso un caballero si mantenía la castidad en la unión conyugal, posiblemente la castidad a la que se vio obligada la propia Dhuoda. Para ella los miembros de la familia, especialmente los varones, eran fundamentales hasta el punto de que cuando

indica por quiénes debía rezar su hijo, sólo señala a miembros de su familia paterna.

En el mundo violento que rodeaba a sus hijos, ella era una voz lejana e inaudible. Esa lejanía, no obstante, le permitió no ser considerada parte de la familia traidora al emperador, castigada dura y cruelmente. Su cuñada, la monja Gerberga, tuvo un fin terrible a manos de Lotario, el hijo del emperador Luis el Piadoso, quien la condenó como bruja a ser introducida en un barril en el que fue arrojada al río Saona[28]. Dhuoda se salvó de la masacre que padeció su familia política, probablemente por estar alejada de su marido y, por ello, no ser considerada parte de esa familia traidora. Sus dos hijos, en cambio, murieron como consecuencia de su traición o rebeldía contra los reyes.

Su epitafio es especialmente interesante, como medio para conocer lo que una mujer pensaba o deseaba de sí misma:

> En esta tumba reposa el cuerpo de Dhuoda, formada de la tierra… La tierra ha tomado el lodo perecedero del que ella estaba hecha… Abrumada de males no le queda más que la tierra del sepulcro. Traspasada por una cruel herida, rodeada de amargura, ha acabado su miserable vida… Que nadie pase adelante sin haberlo leído. Pido a todos los que pasen rezar y decir: Dios bueno, dale el reposo y permítele participar al fin, con los santos, de la luz eterna.

La figura de Dhuoda ha de destacarse como el típico ejemplo de madre educadora, en la línea de «la madre es para su casa toda la religión»[29], de mujer premiada con la gracia divina para predicar el Evangelio. Era un tipo de madre «universal», al menos del universo europeo de su época, y de insólita escritora. Las mujeres de aquel tiempo, madres por encima de todo, no escribían con tinta negra, sino con leche blanca[30]; Dhuoda, privada de dar la leche a su hijo menor, tuvo que acudir a la tinta negra.

Dhuoda puede considerarse un nexo entre las mujeres de un lado y otro de los Pirineos, del tiempo de expansión del monasticismo benedictino, como consecuencia del interés que el emperador Carlomagno había puesto en la difusión de la regla de san Benito. Dos siglos más tarde, la condesa Almodis de la Marca habría recibido el códice iluminado por En como regalo de su esposo Ramón Berenguer I, quien lo habría llevado a tierras catalanas[31].

En tierras gallegas, en la línea de la buena madre y buena cristiana, habría que considerar la figura de Ilduara Eiriz, condesa gallega, buen ejemplo de las mujeres de la nobleza, que, casada y con varios hijos, tuvo mucha relación con la institución del monacato. Casada con el noble Gutier, parecía incapaz de formar una familia, al tener la desgracia de engendrar hijos pero nacerle muertos. Finalmente conseguirá una familia numerosa y uno de sus hijos fue un Santo gallego, San Rosendo. Difícilmente se conocería la vida de Ilduara de no aparecer en las historias de su Santo hijo; sin embargo, teniendo en cuenta que los autores de la *Vida y milagros de san Rosendo* escribieron en el siglo XII, dos siglos después, no son muchos los detalles precisos que pueden aportar de la familia del Santo y, en concreto, de su madre[32].

Como en todas las vidas de santos su madre aparece como una mujer muy piadosa, muy cristiana. Al principio de su matrimonio, asolada por la desgracia de no conseguir los hijos que deseaba, manifiesta las virtudes de la fuerza ante la adversidad, la tenacidad y la confianza en Dios, que la animaban a perseverar y tratar de conseguir su objetivo acudiendo a la plegaria, a la limosna y a las buenas acciones. Su fe sería premiada con cinco hijos, que aparecen citados acompañándola en algunos de los documentos por los que se la conoce.

Como la fuente para conocer la vida de Ilduara es la historia de su hijo san Rosendo, no es extraño que sólo se conozcan de su vida aspectos que abordan su práctica cristiana y, en concreto, las fundaciones monásticas en las que participó. Algunas de sus obras destacadas tienen que ver con donaciones a monasterios, la primera en el año 938, al monasterio orensano de San Salvador de Celanova, que por esos años estaba edificando su hijo Rosendo. La donación de Ilduara demuestra que formaba parte de una de las familias posiblemente más ricas del reino astur-leonés. La descripción de los bienes donados así lo demuestra; entregaba dos libros valiosos: un salterio y un *Fuero Juzgo*, y probablemente muchos más, pues su hijo Rosendo hizo una importante donación de libros al monasterio de Celanova unos años más tarde, posiblemente heredados de su madre.

La posesión de un salterio por Ilduara refleja el nivel en el que se movía esta mujer, que podría leer directamente los libros piadosos en privado. Su religiosidad queda patente en todos los actos de su vida, entre ellos la donación al monasterio edificado por su hijo, y en su propio ingreso en el monasterio de Santa María de Vilanova, fundado por ella en 950, al que se retiró acompañada de sus hijas.

Las acciones de la condesa Ilduara se extendieron también a apoyar algunas de las acciones de su hijo Rosendo, y de ellas cabe destacar la manumisión de una esclava musulmana, Muzalha, posiblemente el aya de san Rosendo, a quien éste concedió la libertad como parte de sus actos de piedad; Rosendo consideró que los beneficios espirituales por esta acción deberían recaer no sólo en él sino en sus padres. Su madre confirmó el documento de manumisión como prueba del beneplácito ante esta iniciativa de su hijo.

Las acciones piadosas de Ilduara, como las de las mujeres y hombres de su tiempo, tenían como finalidad conseguir

beneficios espirituales, y así en algunas de las donaciones Ilduara exponía expresamente que perseguía la salvación del alma de su esposo Gutier; seguía así el modelo impuesto por la sociedad patriarcal de su tiempo de contemplar como trabajo femenino la encomendación a Dios del alma de todos los miembros de la familia.

Las encomendaciones del alma preocupaban sobremanera en aquel tiempo de incertidumbre, y eran frecuentes las donaciones a monasterios de parejas casadas para la salvación de su alma; en la documentación aparece la esposa firmando junto a su marido esas donaciones. El deseo de llevar una vida de perfección conducía a algunas parejas a un monasterio: Sonna y su mujer Munnina entraron en el año 865 en el monasterio de San Cosme y San Damián, Arborio y María a mediados del siglo X ingresaron en un monasterio leonés, Hanni Obezcoz y su mujer Fronildi se fueron como penitentes a un convento[33].

Las manifestaciones religiosas femeninas no llegaban a considerarse plenas si la mujer no ingresaba en el convento. Consideradas incapaces de comprender las cosas espirituales, «fútiles, volubles, inconstantes», débiles física y moralmente, objetos de desconfianza y reprobación, las mujeres podían ver cambiada su vida al formar parte de una comunidad religiosa[34]. Fue éste, pues, tiempo de incremento de la devoción femenina y son muchas las *deovotae* o *deodicatae* que aparecen en la documentación de los espacios políticos del norte peninsular; dedicaban su vida a la oración, aunque no todas vivían en una comunidad religiosa, sino que podían realizar sus prácticas piadosas de manera independiente. No parece haber diferencias entre *deovotae, deodicatae* o *deosacratae*; probablemente el mismo sentido tiene la denominación *Dei Aiutrix* que utilizó En para autodefinirse. Estas mujeres, aunque vivían en espacios religiosos,

tenían la posibilidad de mantener la administración de sus propiedades, algo que cambiaría a partir del siglo XI, cuando las que ingresaban en un monasterio tendrían que entregar sus bienes a la comunidad.

En estas comunidades ingresaban mujeres de distintos grupos sociales, y no faltaron entre las *deovotae* reinas o princesas del reino astur-leonés, de las que cabe destacar a la monja Elvira, la hija del rey Ramiro II, antes citada. Sin embargo, a las mujeres de la realeza no se las puede contemplar con la misma mirada que a las mujeres «corrientes». No sólo en el mundo espiritual de los monasterios, sino en el espacio laico, reinas y princesas pudieron desempeñar papeles no considerados «propios de mujer» en aquel tiempo. Hay buenos ejemplos entre mujeres contemporáneas de En o del siglo X que le tocó vivir a En. Entre ellas hay que destacar a una de las más famosas reinas hispanas, la reina Toda († 958). Esta reina navarra resulta buen ejemplo de esas mujeres de excepción de la Alta Edad Media hispana. Casada con el rey Sancho Garcés I de Pamplona, su gran influencia se inició al fallecer éste en el año 925 y ascender al trono su hijo García Sánchez I, del que fue tutora no sólo cuando era menor de edad sino durante el tiempo que vivió Toda. No se conformó, no obstante, con regir el reino de su hijo, sino que intervino de manera activa en la vida y reinado de alguno de sus nietos, en concreto Sancho I el Craso, rey de León.

La intervención de Toda de Pamplona en los asuntos del reino de León para apoyar a su nieto se explica por las conexiones familiares que unían a los tronos de Pamplona y de León, fruto de los matrimonios de las tres hijas de Toda con tres reyes leoneses. Sancho el Craso, derrocado de su trono leonés, acudió a su abuela Toda, que le prestó todo tipo de apoyo, en el campo político y en el campo personal.

Empezó por las medidas de carácter personal, pues consideró que era prioritario curarle la terrible obesidad que padecía. Esto les llevó a volver la vista a Córdoba, centro cultural de primer orden en aquel tiempo, para pedir a Abd Al-Rahman III que enviara un buen médico. El califa envió a un personaje destacado, su jefe de aduanas, Abu Yusuf Hasday ben Shuprut, médico judío, que hablaba árabe, hebreo, griego y las lenguas romances peninsulares. Toda trató con él no sólo el problema de salud de Sancho, sino la ayuda militar necesaria para reintegrarle al trono de León. La conclusión de las negociaciones llevó a Toda hasta Córdoba para entrevistarse con el califa. Aunque podría haber sido «una penosa humillación para la altiva reina de Navarra»[35], el viaje a Córdoba, la entrevista con Abd Al-Rahman III en el palacio de Medina Azahara y la organización de la campaña para atacar León y devolverle el trono a Sancho el Craso, exponen la obra de una mujer fuerte, al frente de decisiones políticas de gran envergadura.

Como buena mujer de su tiempo no dejó de hacer algunas donaciones para la fundación o ampliación de los dominios de algunos monasterios. En el año 925 Toda acompañaba a su esposo como firmante en un diploma por el que entregaban bienes al monasterio de Albelda[36]. La reina contribuía así a uno de los movimientos más importantes de los tiempos de la repoblación, situar monasterios y concederles los bienes necesarios para la ocupación efectiva de una zona arrebatada a las autoridades de Al-Ándalus. El monasterio de San Martín de Albelda forma parte de un grupo de monasterios que contribuyeron a la repoblación de las tierras conquistadas por los reyes de Pamplona: San Millán de la Cogolla, San Prudencio de Laturce, Santos Cosme y Damián de Viguera, San Andrés de Cirueña, Santa Águeda de Nájera, y Santas Nunilo y Alodia de Nájera.

El monasterio de estas santas, para quienes se redactó la regla antes citada, estuvo dedicado a esas dos jóvenes cristianas mozárabes que habían padecido el martirio, en Huesca, de manos de las autoridades musulmanas en el año 851. Coincidía esta persecución en la zona norte de Al-Ándalus con la etapa de duros castigos que padecieron los mozárabes cordobeses, y a los que es necesario hacer mención para completar el panorama de las mujeres cristianas en esta primera etapa de la reconquista.

Aunque los musulmanes no impusieron el islam a la población conquistada y los mozárabes continuaron practicando la religión cristiana, se formó un movimiento de reacción anteislámica o de afirmación cristiana por parte de algunos mozárabes de Córdoba que produjo la ira de las autoridades de Al-Ándalus. En las primeras décadas de presencia musulmana, los cristianos que vivían en territorio musulmán «rápidamente imitaron el modo de vida de los árabes, en lo referente a vestido, habitación y usos y costumbres»; los mozárabes olvidaron el latín y se interesaron cada vez más por los textos árabes y la lengua árabe, tal como lo atestigua Álvaro de Córdoba en un pasaje del *Indiculus luminosus*[37]. Fue una época de gran brillantez de la cultura árabe, que atraía la atención de los jóvenes cristianos. Pero los textos mozárabes que han llegado a nosotros demuestran un odio hacia lo musulmán que les lleva a tener una opinión despreciativa del islam y a no dejarse impregnar de esa cultura. Lo que sabemos de los mozárabes viene de estos escritores religiosos. Parece imposible que quien viviera en Córdoba pudiera librarse de la influencia del islam. Por eso, estos mozárabes se retiraban de la ciudad, se iban al «desierto», es decir, creaban comunidades alejadas en sitios difíciles de acceder, de manera que pudieran aislarse y no dejarse influir por la cultura árabe. Los mozárabes

escritores reprochaban a los jóvenes cristianos la curiosidad por conocer la cultura árabe. Ellos no querían ni conocerla y por eso se aislaban[38].

En efecto, la respuesta de algunos de los mozárabes de aquel tiempo fue alejarse y crear monasterios fuera de las ciudades en los que desarrollar una vida de piedad y ascetismo, a la que pretendían atraer al mayor número posible de cristianos. Los problemas no se generaron por el alejamiento de los cristianos, sino por su deseo de enfrentarse al islam y, en consecuencia, por los desafíos que fueron presentando ante las autoridades islámicas de Córdoba, en algunos casos con claro deseo de encontrar el martirio.

Este movimiento comenzó a mediados del siglo IX, en el año 850, y entre los mártires se encuentran los nombres de nueve mujeres. María y Flora fueron las primeras. María era hija de padre cristiano y madre musulmana convertida al cristianismo. Al fallecer su madre, su padre inició una vida de penitencia y envió a sus hijos a conventos. María ingresó en el convento de Cuteclara, donde la abadesa, Artemia, había visto morir mártires a sus dos hijos, Adulfo y Juan. María conoció a Flora y compartiendo avatares de la vida similares y los mismos principios cristianos, juntas se presentaron ante el cadí. Flora era hija de un matrimonio mixto, diferente al de María. Era hija de padre musulmán y madre cristiana. Al morir su padre, su madre la ayudó a permanecer cristiana, aunque la ley islámica la obligaba a ser musulmana por serlo su padre. Fugitiva durante un tiempo, al presentarse ante el juez musulmán fue enviada a prisión para reflexionar y darle la oportunidad de renunciar al cristianismo. Al no hacerlo padeció el martirio, como su compañera María.

A Flora y María las siguieron Sabighoto y Liliosa, esposas de otros dos mártires, Aurelio y Félix respectivamente. Es-

tos dos matrimonios habían llegado al cristianismo por vía familiar y, en algunos casos, de forma un tanto complicada. Sabighoto era hija de padres musulmanes, pero, al fallecer su padre y volver a casarse su madre, pudo acercarse al cristianismo ya que su padrastro era cristiano y, al morir su madre, prefirió seguir la religión de su padrastro. El matrimonio de Sabighoto y Aurelio, como el de Lisiosa y Félix, mantuvo en secreto su afiliación cristiana, pero el martirio de algunos de sus correligionarios les animó a exponer abiertamente su fe, al tiempo que cambiaban el rumbo de su existencia y llevaban una vida de ascetismo y espiritualidad para prepararse ellos mismos para el martirio. Cambiaron su relación matrimonial por una relación fraternal, de manera que no tuvieron más relaciones carnales y decidieron tener «hijos espirituales», hermanos de los dos hijos biológicos que ya habían tenido[39]. Después del martirio de Flora y María, a las que acompañó Sabighoto en la vigilia antes de su muerte, decidieron deshacerse de los bienes terrenales y estar listos para el martirio en cualquier momento. Vendieron sus propiedades y se retiraron al monasterio de Tábanos, uno de los nueve monasterios en el entorno de Córdoba donde se cobijaban los mozárabes.

De esos monasterios salieron algunas otras mártires, como las monjas Digna, Columba, Pomposa, Áurea y Leocritia. Algunos monasterios fueron construidos incluso por los padres de alguna de ellas. Buen ejemplo es Pomposa, cuyos padres vendieron toda su hacienda e hicieron construir el monasterio de San Salvador de Pinna Mellaría, donde vivió Pomposa, y de donde salieron algunos otros mártires. Áurea, canonizada como santa, ingresó junto con su madre en el monasterio de Cuteclara, dedicado a la Virgen María. Áurea fue una de las jóvenes hijas de matrimonio mixto; su padre, un prominente musulmán de Sevilla, y su madre,

una cristiana. Fue su madre quien posiblemente la instruyó en la fe cristiana, como a sus dos hermanos, los santos Adulfo y Juan, y tras el martirio de ellos, ella misma fue decapitada en el año 856[40]. Aunque la etapa de los mártires de Córdoba se centra en estos años de la década de 850, más adelante se encuentran algunas otras mujeres mártires y, entre ellas, cabría destacar a Argéntea, la hija del famoso rebelde Ornar ben Hafsun, que, tras convertirse al cristianismo, fue a vivir a uno de los conventos de los alrededores de Córdoba; descubierta como hija de Ben Hafsun, fue llevada a prisión, donde le ofrecieron renunciar al cristianismo, pero ella prefirió el martirio y murió en el año 931.

Aparte de estas mujeres conocidas, hubo otras que, ante las persecuciones, decidieron retirarse a un pequeño monasterio alejado que habían hecho edificar en las proximidades de la basílica de San Cipriano[41]. Para ellas los conventos eran auténticas zonas de libertad, donde podían practicar el cristianismo sin ser castigadas, pues de no desafiar a las autoridades, éstas no les planteaban problemas[42]. Entre ellas se defendían u ocultaban. El monasterio les permitía ser ellas mismas, ocultarse de los demás si lo necesitaban o así lo querían, o hacerse visibles a través de sus obras. En el siglo X también existían otro tipo de «monasterios», de los que hay pocas noticias, se trataba de lugares de prostitución administrados por abadesas o mayoralas.

La existencia de esos lugares comunitarios para mujeres cristianas representan una gran diferencia respecto de las pertenecientes a las otras dos comunidades religiosas que habitaban en su tiempo en la Península, las musulmanas y las judías, que no tenían esas casas de retiro o refugios de libertad. ¿Conocían las mujeres de las religiones musulmana y judía las posibilidades que ofrecían estas instituciones religiosas? ¿Hasta qué punto estarían al tanto de las caracte-

rísticas de las otras religiones? ¿Una mujer como En conocería la esencia de las otras dos religiones? En el reino de León en el que vivía En no había musulmanes y posiblemente tampoco judíos, de manera que recluida en el cenobio difícilmente llegaría a conocer las otras dos religiones. Distinto era el caso de las cristianas de Al-Ándalus, que demostraron conocer cristianismo e islam; cabría suponer que las mujeres musulmanas y judías de Al-Ándalus conocerían mejor las otras religiones al vivir en contacto en espacios cercanos.

Las relaciones entre las tres comunidades eran posibles en el área donde vivían gentes de las tres religiones; tan fácil resultaba contraer matrimonios mixtos en Al-Ándalus, como difícil en el reino de León. La porosidad entre el mundo árabe y cristiano queda patente también en las relaciones matrimoniales de ambas comunidades, en concreto en los grupos elevados de la sociedad. En la segunda mitad del siglo X que le tocó vivir a En, se encuentran ejemplos de hombres relevantes de Al-Ándalus que contrajeron matrimonio con mujeres cristianas de los grupos dominantes, tal como antes se ha apuntado. No cumplían las reglas de la religión que prohibían los matrimonios mixtos.

Fueron tan pocas las mujeres que pudieron desempeñar un papel público importante en estos primeros siglos de la reconquista que hay que volver la vista a las mujeres que se ocultaban en los monasterios para poder ver más o mejor el papel de las mujeres de ese tiempo. En efecto, fue desde el monasterio o desde la relación con la Iglesia, desde donde las mujeres cristianas tienen su hueco en la historia de la Alta Edad Media o de los primeros tiempos de la reconquista. El desfile de mujeres visibles habría de comenzar con Adosinda, reina de Asturias a finales del siglo VIII, posible partidaria del adopcionismo, obligada a ingresar en un monaste-

rio al morir su esposo el rey Silo; Toda de Pamplona, poderosa especialmente tras la muerte de su marido, que controla el poder político en tiempos de su hijo y de su nieto, que se entrevista con un médico judío y un califa musulmán, en esos tiempos de convivencia y respeto, en el que parecían tener claras las fronteras o límites de cada uno de los grupos. Junto a ellas habría que poner a las mujeres en relación con la cultura, como Leodigundia o En.

A todas, menos a Toda, la religión las hace visibles. En efecto, las mujeres con nombre conocido son monjas o nobles. En y las otras mujeres visibles de este tiempo lo son por haber dejado su impronta entre la de los hombres de Iglesia. Los nombres de mujer están generalmente relacionados con la vida monástica y su obra cultural se encuentra emparentada también con las obras culturales de los monasterios, o con la labor didáctica de educar a los hijos cristianamente. Su papel de cristianas o de madres es lo realmente destacable. Son todas mujeres solas o que actúan solas, al estar solteras, viudas o monjas. Las mujeres de estos estados civiles actuaban con más independencia que las mujeres casadas.

La mujer gana visibilidad, aunque esté recluida en el convento y aunque buena parte de las prácticas visibles estén relacionadas con la religión. Se ha argumentado que muchas de estas mujeres actuaban de forma independiente y eran desobedientes para desafiar la jerarquía masculina a la que estaban sometidas; sin embargo, la evidencia de los documentos no permite demostrar esto en las mujeres que se han puesto como ejemplo, las únicas de las que hay noticia en esta etapa de los primeros siglos de la reconquista peninsular.

Aunque las mujeres aparecen en blanco y negro y se encuentran más en el mundo textil que en el de los textos, con

las ruecas más que con las plumas, entre cunas más que entre libros, algunas como En se mostraron en color, y en colores brillantes. El colorido árabe del que se hace eco en sus pinturas había atraído a una monja de su tiempo, gloria de las letras latinas en Alemania, Hroswita de Gandersheim (935?-975?), hasta Córdoba, ciudad que calificó de «ornamento del mundo». Desde dos monasterios bien alejados, y aunque fuera «difícil y duro para una mujer, siendo débiles como somos, yo, confiando en la ayuda siempre misericordiosa de la suprema gracia»[43], como dijo Hroswita, consiguieron salirse de la norma y destacar de forma brillante y colorista.

V
La esposa de Dunash

Una mujer sin nombre

¿Se acordará de la cierva graciosa su amado?
Cuando él iba a partir tenía ella en sus brazos al hijo querido.
Él le puso el anillo de su diestra en su mano izquierda,
y ella le puso en su brazo la ajorca.
Mientras ella cogía su turbante como recuerdo,
él tomaba su velo para memoria.
No se quedará él en Sefarad
aunque recibiera medio reino de su señor.

Poema atribuido a la mujer de Dunash *

* He de agradecer a Ángel Sáenz-Badillos el haberme dado a conocer a esta poetisa.

La belleza de esta poesía, atribuida a la esposa de Dunash ben Labrat, hace pensar en una mujer de exquisita sensibilidad. La imagen que describe de una mujer en un lugar de Sefarad como «cierva graciosa» y la despedida de su amor, con el intercambio de objetos personales como símbolo de entrega, muestra una delicadeza propia de una persona de educación elevada.

Escritos en árabe, estos versos recuerdan algunos de los poemas que podían escribir las mujeres de Al-Ándalus. La mujer de Dunash vivía en la Sefarad musulmana; aunque judía, hablaba en árabe, y en buena medida recibiría la influencia de las mujeres musulmanas de su tiempo. Dunash ben Labrat vivió en tiempos de Abd al Rahman III, hacia mediados del siglo X. La poesía citada pudo ser obra del propio Dunash, poeta judío contemporáneo del citado prohombre judío Hasday ben Shuprut (915-975), médico, diplomático y tesorero del califa. La utilización de la lengua árabe, la integración en la administración del estado islámico y su participación en la economía o en las actividades profesionales de Al-Ándalus, son claro reflejo de la actitud de los judíos en los territorios en los que vivieron, pues su voluntad de integrarse les llevó a adoptar «el lenguaje, el vestido, y muchas de las costumbres de sus vecinos gentiles, así como las actitudes culturales que prevalecían en relación con la conducta femenina apropiada»[1].

Muestra de interculturalidad es la utilización por las judías de nombres propios de las mujeres de las otras dos culturas con las que convivían, la islámica y la cristiana. La esposa de Dunash, esta mujer sin nombre, podría haberse llamado Esther, Miriam o Judith, pero más probablemente Aljófar, Amira, Belor, Jamila, Saledina, Sitbora o Yamen[2], pues los apelativos bíblicos que tradicionalmente habían usado las féminas judías fueron sustituyéndose por los utili-

zados en el medio cultural en el que vivían, y en el caso de la esposa de Dunash los de Al-Ándalus. Era muy común elegir nombres que evocaban imágenes agradables de quien lo recibía: princesa (Amira), piedra preciosa (Belor), bella (Jamila) o felicidad (Yamen).

Varios aspectos de la interculturalidad se observan en el citado poema, como autodenominarse «cierva graciosa» o entregar a su esposo el velo como recuerdo; apunta la costumbre de las mujeres judías habitantes de Al-Ándalus de llevar velo como lo hacían las musulmanas de su tiempo, aunque no fuera por influencia de ellas ya que hay constancia de que las mujeres judías lo usaban antes de la llegada de los musulmanes a la Península[3]. Un posible influjo de las mujeres musulmanas en las judías puede advertirse precisamente en la creación poética de la mujer de Dunash, atípica entre mujeres hebreas.

Si difícil era encontrar mujeres dedicadas a las letras o las artes en Al-Ándalus, más difícil todavía era encontrarlas entre las judías, que seguirían la «sentencia» talmúdica de que «la cultura de las mujeres se restringe al huso». Por ello, la esposa de Dunash es una excepción remarcable, aunque con la duda de que fuera ella la autora de los versos mencionados[4]. Esta excepcionalidad resulta, no obstante, bien significativa, y lleva a preguntarse por el papel de la mujer judía en la sociedad andalusí durante los siglos de dominación árabe de la península Ibérica. Las féminas judías habían padecido la persecución que las autoridades visigodas ordenaron contra los judíos, y eso pudo promover la sospechada connivencia de éstos con los árabes del otro lado del Estrecho para facilitar la invasión y conquista del territorio peninsular. Ayudaran o no los judíos a los árabes en su entrada en Iberia, esta comunidad recibió el trato que los árabes dispensaron a los hombres del libro, es decir, un trato

tolerante hacia quienes practicaban el cristianismo o el judaísmo, a cambio del pago de un tributo.

Aparte del beneficio que les reportó el cambio de gobernantes, los judíos disfrutaron de unos siglos pacíficos (desde el año 711 hasta el año 1086, cuando llegaron los almorávides) y vivieron sin los sobresaltos de sus correligionarios europeos de los reinos francos occidental y oriental (la actual Alemania), que desde finales del siglo X fueron víctimas de episodios de violencia, persecuciones y matanzas. En esos cuatros siglos, del VIII al XI, la comunidad judía de Al-Ándalus contribuyó a la construcción de un modelo de convivencia intercultural que dio frutos interesantes en las centurias siguientes, aunque no terminaría la Edad Media sin que los judíos hispanos se vieran libres del acoso de la población dominante.

En el marco de una sociedad tolerante con otras religiones como fue la de Al-Ándalus en sus primeros siglos, ¿las mujeres judías vivieron mejor que bajo la dominación visigoda? ¿Cómo afectó a su forma de vida la relación con esta nueva cultura? ¿En qué aspectos podría notarse la influencia de los dominadores musulmanes? Aunque las noticias sobre las mujeres judías son escasas, algunas referencias permitirán vislumbrar los posibles cambios en su forma de vida, su papel en Sefarad-Al-Ándalus y el influjo de las andalusíes musulmanas sobre las andalusíes judías.

En primer lugar habría que apuntar que la religión judía se mantuvo con gran fuerza en los siglos VIII, IX y X en el espacio de Al-Ándalus. Mientras los cristianos fueron convirtiéndose masivamente al islam, los judíos preservaron sus creencias, aunque no faltaran las conversiones a la fe islámica. Los judíos ocuparon lugares importantes en la administración andalusí, y un buen ejemplo es el citado Hasday ben Shuprut. En la preservación del judaísmo probable-

mente tuvo un papel esencial la mujer pues, como ya se ha dicho en un capítulo anterior, muchos de los ritos judíos tenían la casa, el espacio femenino por excelencia, como ámbito esencial.

Aunque las condiciones de vida de la comunidad judía mejoraron en general bajo dominio árabe, las mujeres no vieron ampliada su consideración, pues no se habían producido cambios que lo permitieran. Se habían librado de la persecución de las autoridades, pero la nueva sociedad andalusí no propiciaba una forma de vida mejor para las mujeres; las influencias que les llegaban de sus convecinos musulmanes no las beneficiaban, al tiempo que la comunidad judía mantenía su actitud antifemenina.

La misoginia, entendida como aversión a las mujeres, ha quedado patente en el mundo judío de Al-Ándalus en la obra de muchos poetas hebreos. De la época de la mujer de Dunash se ha de citar a Yishaq ibn Jalfun, considerado el primer poeta profesional judío de Al-Ándalus; escribió versos terribles contra las mujeres, a las que califica de cobardes («Sus hombres son como mujeres / y sus valientes corren a esconderse como niños»), mentirosas o incitadoras a la mentira («No hay engaño cuando hablo… / y si no nacieran los varones de las hembras, / no me habría parido hembra alguna»), malas e ignorantes («Hermano mío, aléjate de su senda, / ella es malvada y contumaz…»). Este autor, como otros pensadores de aquel tiempo, no planteaba nada nuevo, sino que seguía las tradiciones de donde procedía. El propio profeta David había dicho: «La mujer mala es como el lazo del cazador, sólo se salva de él aquel que Dios tiene en su Santa gloria».

A pesar de estas ideas misóginas, la consideración de la mujer judía era muy alta en su hogar. Espacio reservado para ella, el hogar resultaba un ámbito de confinamiento, más

que para sus congéneres musulmanas y cristianas. En su tiempo las musulmanas tenían el harén, las cristianas el convento, pero la mujer judía no tenía esos espacios «de libertad» que podían ser el harén o el convento. Mientras había mujeres creativas en los harenes escribiendo poesía, o en los conventos ilustrando manuscritos, no se encontraban mujeres judías fuera de su casa. Es difícil hablar de creatividad del mundo femenino judío, limitado a aprender las tradiciones, a practicarlas y a enseñarlas a sus hijas para que, a su vez, pudieran ser transmisoras de costumbres o hábitos culturales desarrollados dentro de la casa.

Las mujeres árabes de aquel tiempo, aunque también confinadas en casa, tenían algunos espacios públicos apropiados para ellas: el baño, el cementerio, la mezquita. Las judías podían acudir a los baños y a la sinagoga. Los judíos, como los cristianos, permitían a las mujeres la asistencia a los lugares de oración, pero, posiblemente por influencia musulmana, en las sinagogas sefardíes a las mujeres se les reservaba un lugar distinto, lo que no ocurría en las sinagogas de los judíos asquenazíes. Aunque se considera influencia islámica el encierro de la mujer judía en casa[5], no hay constancia de que las judías de otras áreas de Europa fueran más libres para salir de casa en esa misma época, cuando las musulmanas de Al-Ándalus se movían con libertad aunque fuera en espacios limitados.

La reclusión de las mujeres judías en casa, asumida por ellas mismas, no era del agrado de todas; algunas solicitaban de sus maridos libertad de movimientos, y buen ejemplo es el caso de una mujer que lo hacía requisito indispensable para aceptar la reconciliación con su marido del que estaba a punto de divorciarse[6]. No obstante, la idea de permanecer en casa estaba tan ampliamente admitida, que incluso era defendida por mujeres educadas o que conside-

raban la educación algo esencial para una joven; en los documentos de la genizah de El Cairo se encuentra la carta de una mujer que, a punto de morir, pedía a su hermana hacerse cargo de su hija, le rogaba ocuparse de su educación y la instaba a no dejarla aparecer en público[7].

La casa, pues, es el espacio en el que hay que enmarcar la vida de las mujeres judías de este tiempo. La propia mujer de Dunash estaría en su hogar, y sería una madre de familia que, si tuvo acceso a la poesía, sería a través de un marido poeta. La educación que recibía la mujer iba dirigida precisamente a su preparación para la vida de familia, para el matrimonio, para la casa; adquirir destrezas domésticas, entre las que estaba coser, hilar y tejer era lo esencial, aunque también debía conocer la doctrina religiosa relacionada con la casa y la vida matrimonial, junto a la memorización de las oraciones[8].

El matrimonio era esencial para la mujer judía. Se procuraba que todos, hombres y mujeres, estuvieran casados, que no hubiera hombre sin mujer, para evitar el pecado de fornicación impropia. Se esperaba que una mujer estuviera casada la mayor parte de su vida, pues se la preparaba pronto para el matrimonio, que se realizaba a una edad temprana. Era la familia quien se encargaba de buscar el marido para la joven, normalmente antes de que cumpliera los 13 años (los varones a los 18). El padre asumía esa responsabilidad y, en caso de haber fallecido, lo hacían la madre, los hermanos o los tíos. Las jovencitas no podían reclamar para sí el derecho a elegir, a pesar de que algunas insistían en escoger a sus compañeros, lo que no tenían permitido llevar a cabo hasta que no llegaran a la edad adulta. No faltaban trucos para forzar a algunas jóvenes a aceptar el matrimonio con hombres que ellas no elegían ni querían[9]. El elegido resultaba, a veces, un hombre mayor, aunque el Talmud se mani-

festaba contrario a ello, pero debía ser práctica bastante normal, tal como se muestra en estos versos:

¿Por qué, gacela, odias a un encanecido
con toda el alma? ¿Por qué?
Me respondió: ¿Y cómo es que más que a cualquier
vieja amas tú a una doncella?[10]

Prefacio del matrimonio era el contrato o *ketubah*, acuerdo económico entre las partes, necesario para cumplir con la obligación del marido de cuidar de la alimentación, el vestido y el sustento de la esposa. Siguiendo la norma bíblica los varones contribuían al matrimonio con un regalo, que se cedía en parte al padre de la novia en el momento de la boda, con el fin de poder entregar una cantidad de dinero a la joven desposada en caso de divorcio o viudedad. La novia aportaba la dote al matrimonio, lo que constituía parte de la riqueza familiar, que también revertiría en la mujer si se divorciaban o fallecía el esposo.

Las aportaciones iniciales del matrimonio parecen tener en gran consideración a la mujer. De hecho, en el contrato solían anotarse otros aspectos como la protección a la mujer, que padecía algunas leyes poco favorables, entre las que cabe destacar la del divorcio, o la de protección en casos de matrimonios múltiples del esposo, pues la poligamia estaba permitida en la doctrina judía en época patriarcal y se aceptaba que un hombre se casara con tantas mujeres como pudiera mantener.

Una vez fijadas las condiciones del contrato matrimonial, las relaciones entre las parejas sefarditas podían ser bastante libres, o incluso relajadas, pues antes del matrimonio los jóvenes podían pasar juntos buena parte del día o de la noche, de manera que se puede suponer la existencia de relaciones prematrimoniales[11].

El contrato o *ketubah* era entregado por el novio a la novia en la ceremonia de esponsales, primera parte del rito matrimonial, para que estuviera en su poder antes de la celebración de la boda propiamente dicha, llamada *nissuin*; oficiada esta segunda parte, entraban en vigor los derechos y deberes del matrimonio. Esta ceremonia, que podía celebrarse en la sinagoga o en la casa del novio, tenía una parte religiosa de recitación de las oraciones matrimoniales y de colocación del anillo en el dedo de la novia, y otra parte profana en la que había un banquete al que acudían numerosos invitados y el baile, que no solía faltar en ninguna celebración judía.

La institución matrimonial en la comunidad judía contemplaba la necesidad de las buenas relaciones entre los esposos; las leyes judías permitían el divorcio en caso de faltar la convivencia armónica y condenaban el adulterio y el incesto. El *Levítico* proponía la pena de muerte para los adúlteros, mujer u hombre: «Si un hombre cometiere adulterio con la mujer de su prójimo, el adúltero y la adúltera indefectiblemente serán muertos»[12].

Aunque se condenaba el incesto, se procuraba casar a las mujeres con miembros cercanos de la familia, al contrario de la institución matrimonial cristiana; además se consideraba obligación de una viuda casarse con el hermano de su esposo fallecido, tal como exigía el *Deuteronomio* (25: 5-10):

> 5. Cuando hermanos estuvieren juntos, y muriere alguno de ellos, y no tuviere hijo, la mujer del muerto no se casará fuera con hombre extraño: su cuñado entrará á ella, y la tomará por su mujer, y hará con ella parentesco.
>
> 6. Y será que el primogénito que pariere ella, se levantará en nombre de su hermano el muerto, porque el nombre de éste no sea raído de Israel.
>
> 7. Y si el hombre no quisiere tomar á su cuñada, irá entonces la cuñada suya á la puerta á los ancianos, y dirá: Mi cuñado no quiere suscitar nombre en Israel á su hermano; no quiere emparentar conmigo.

8. Entonces los ancianos de aquella ciudad lo harán venir, y hablarán con él: y si él se levantare, y dijere: No quiero tomarla.

9. Llegaráse entonces su cuñada á él delante de los ancianos, y le descalzará el zapato de su pie, y escupirále en el rostro, y hablará y dirá: Así será hecho al varón que no edificare la casa de su hermano.

10. Y su nombre será llamado en Israel: La casa del descalzado.

Con el matrimonio se iniciaba la vida de responsabilidad de la mujer sobre ciertos aspectos de la casa. La mujer tenía el derecho o la obligación de bendecir la mesa, cumplir con las leyes de la *mezuza* (el rollo de pergamino manuscrito con pasajes bíblicos) y ocuparse de la preparación de los ritos del Sabbath como el encendido de las velas, al tiempo que estaban dispensadas de la lectura del *schema* (oración fundamental que empezaba «Escucha Israel, Adonai es nuestro único Dios») y de ponerse las filacterias (las cajitas que cuelgan de la frente y el brazo).

La joven judía debía dominar las destrezas domésticas, incluido el conocimiento de las reglas *halakhic*, que establecían que la pareja no podía tener relaciones sexuales (ni ningún tipo de contacto físico) durante el tiempo de la menstruación de la mujer, ni durante los siete días siguientes. El octavo día, la mujer cumpliría con el mandamiento de inmersión (*tevilah*) en el *mikveh* (baño ritual) y después ya podía tener relaciones con su marido. Las prácticas de «pureza familiar» eran parte esencial de la educación de una jovencita judía. Siendo la menstruación uno de los motivos de impureza y suciedad, como antes se ha dicho, el *Zohar*, segundo trabajo explicativo de la Cábala o «Biblia de los cabalistas», advertía que yacer con mujer menstruante era uno de los tres males por los cuales se alejaba la presencia divina, siendo los otros dos yacer con extranjera y matar el feto.

Estas normas sobre pureza no impedían que la sexualidad se considerara un aspecto esencial del matrimonio ju-

dío. De hecho se seguían las palabras bíblicas de «No es bueno que el hombre esté solo» y «Creced y multiplicaos». En la sociedad judía ser madre era el principal papel de la mujer, quien consideraba una verdadera desgracia no tener hijos, aunque las fuentes enfatizan el papel del padre como más importante que el de la madre, en relación con la importancia mayor de los varones respecto de las hembras. No obstante, existía una mitificación de la figura de la madre, como se encuentra en el Talmud de Babilonia, donde aparece el rabino ciego José, que decía a sus alumnos cuando escuchaba los pasos de su madre: «Permitidme que me levante; percibo que se aproxima la *Shekhinah* (Presencia de Dios)»[13].

Cada familia había de tener dos hijos y era motivo de disgusto tener una hija, de manera que los padres rezaban para que su mujer tuviera un varón. Se entendía que la concepción de un hijo se hacía poniendo cada uno una semilla, de acuerdo con la teoría de Galeno, adoptada por los textos judíos; la madre contribuía al feto con los rasgos más tangibles: piel, sangre y pelo. El padre con los huesos, las uñas y el cerebro[14].

Una vez que habían tenido los hijos que querían, algunas familias evitaban los embarazos utilizando medios anticonceptivos; se conoce el uso de una esponja vaginal que permitía a los esposos mantener relaciones sin miedo al embarazo[15]. La mujer estaba en peligro durante el tiempo del embarazo y en el momento del parto, hasta el punto de considerar las horas de parto como un «Día del Juicio». Esa idea tiene relación con un comentario sobre Rosh Hashaná o Año Nuevo, que dice:

> En Rosh ha Shana el mundo es como una mujer sentada en el taburete de dar a luz, y porque una mujer está embarazada nueve meses, hay nueve bendiciones en Rosh ha Shana[16].

Existía la creencia de que si una mujer moría de parto era porque no habría cumplido los tres mandamientos que la afectaban: no haber sido cuidadosa en relación con la menstruación, con el *challah* (la separación de un trozo de pan al amasar que se ha de tirar al fuego y se ha de quemar), y con el encendido de las velas del Sabbath[17]. Muchas debían de ser las incumplidoras, puesto que tantísimas morían en el parto, al hacerles una cesárea, antes del parto, si tenían un aborto, y después del parto, si alguna infección las llevaba a la tumba.

Tras el parto, la mujer había de permanecer en cama, sin abandonar la habitación, por lo menos diez días. No debía salir de casa hasta su purificación, de manera que no asistía a la ceremonia de circuncisión de su hijo que tenía lugar a la semana del nacimiento. Había de seguir las normas establecidas en el *Levítico*:

> 12: 1. Habló Jehová a Moisés, diciendo:
>
> 12: 2. Habla a los hijos de Israel y diles: La mujer cuando conciba y dé a luz varón, será inmunda siete días; conforme a los días de su menstruación será inmunda.
>
> […]
>
> 12: 4. Mas ella permanecerá treinta y tres días purificándose de su sangre; ninguna cosa santa tocará, ni vendrá al santuario, hasta cuando sean cumplidos los días de su purificación.
>
> 12: 5. Y si diere a luz hija, será inmunda dos semanas, conforme a su separación, y sesenta y seis días estará purificándose de su sangre.
>
> […]
>
> 12: 7. Y él los ofrecerá delante de Jehová, y hará expiación por ella, y será limpia del flujo de su sangre. Esta es la ley para la que diere a luz hijo o hija.
>
> 12: 8. Y si no tiene lo suficiente para un cordero, tomará entonces dos tórtolas o dos palominos, uno para holocausto y otro para expiación; y el sacerdote hará expiación por ella, y será limpia[18].

En la sinagoga la ceremonia de purificación la hacía permanecer pasiva, pues se sentaba en el lugar reservado a las mujeres y era su esposo quien entonaba las oraciones tradicionales. Hasta la purificación tenía prohibido o estaba

exenta de hacer las cosas obligadas para la esposa y mujer de la casa, entre otras mantener relaciones sexuales con su marido. Tan pronto como pasara ese período tenía que volver a cumplir con los deberes maritales, pues la ley judaica permitía las relaciones sexuales de los matrimonios durante la etapa de amamantamiento de los hijos, en contraposición con las leyes cristianas, que prohibían el contacto sexual en ese tiempo, al no poder procrear la mujer.

Las mujeres que no tenían hijos corrían el peligro de ser abandonadas por sus esposos, pues ésta era una de las causas por las que un hombre podía pedir el divorcio de su mujer. No sólo corrían ese peligro las que no concebían, sino las que habían pasado la edad de concebir o las que tenían la mala fortuna de que su marido se enamorara de otra mujer.

Cabía la posibilidad de no ser abandonada, pero sí de tener que aceptar que el marido tomara una segunda esposa. La bigamia entre los judíos de Sefarad, posiblemente influidos por la sociedad musulmana con la que convivían, tuvo consecuencias negativas para las mujeres: dejaban de ser únicas —lo que les podía dar fuerza—, para pasar a ser una más y convertirse en un ser más débil. No parece haber sido bien aceptada por las comunidades judías aunque la practicaran, y de ello son buena muestra las cínicas palabras de Abraham Ibn Ezra cuando dijo que «una mujer era suficiente para un hombre»[19].

En caso de bigamia un marido tenía obligación de cumplir con su mujer, lo que expone el respeto de la sociedad judía por la sexualidad femenina, poco o nada considerada en las otras dos comunidades de su tiempo, la musulmana y la cristiana. Mientras la primera «mutilaba» física o espiritualmente la posibilidad del goce sexual de sus mujeres, y el cristianismo borraba la sexualidad femenina considerándo-

la lo más pecaminoso e inmundo de una mujer, el judaísmo se planteaba el derecho de las mujeres a su sexualidad. Maimónides decía que un hombre debía hacer de la cohabitación con su mujer un acto de placer para ambos y otros escritores animaban a las mujeres a valorar el matrimonio como una camaradería basada en una transacción emocional[20].

A pesar de ser una sociedad patriarcal, la mujer disfrutaba de una buena consideración: «La felicidad de un hombre era creación de su mujer»[21]. Estaba rodeada de todo el cariño de la familia y muestra de ello es su representación en los códices medievales como «auténtica señora del hogar», sentada en una silla y rodeada de su marido e hijos (de pie). Ella, sin embargo, trataba a su esposo como «su señor»[22]. Su inferioridad jurídica no se reflejaba en la vida familiar, donde tenía un puesto de «auténtico privilegio»[23].

La posición de la mujer en el hogar y la obligación del marido de ser fiel y cortés con ella no la libró de padecer malos tratos, posiblemente, con cierta frecuencia. De la época en que vivió la mujer de Dunash son unas ordenanzas de un rabino alemán, Rabbenu Gershom Me'or ha-Golah, quien en una obra sobre la vida familiar de los judíos condenaba a los hombres que pegaban a sus mujeres, pero no hay evidencia de que esas ordenanzas se aplicaran o influyeran en la comunidad judía de Al-Ándalus[24], en la que las mujeres probablemente padecían malos tratos físicos de sus maridos. Algunos autores hispanojudíos de Al-Ándalus se mostraron favorables públicamente al castigo de las mujeres por sus maridos: Samuel ibn Nagrella (993-1056), destacado hombre político de la corte de Al-Ándalus, llegó a decir: «Pégale a tu mujer palizas sin cesar, si es que ella te domina como un hombre y actúa con soberbia»[25], y Shmuel Hanaggid, importante figura de la corte cordobesa de

la primera mitad del siglo XI, escribió en su libro *Ben Mishlei*: «Pega a tu mujer si ella te domina y levanta la cabeza»[26]; tanto Ibn Nagrella como Hanaggid expresaban probablemente los puntos de vista del círculo de hombres judíos de Al-Ándalus durante los siglos X y XI. La actitud agresiva contra las mujeres se ha explicado por influencia de la sociedad musulmana en la que vivían, tomando como base la autorización del Corán en ese sentido: «A aquellas de quienes temáis la desobediencia, amonestadlas, confinadlas en sus habitaciones, golpeadlas»[27].

Golpear a la mujer debía de ser una práctica en algunas familias, y no faltaban casos que acababan en los tribunales o que eran motivo de divorcio. Los casos que llegaban a los tribunales eran los realmente graves, pues cuando se trataba de pegar en un arrebato de ira, no se llevaba al marido a los tribunales y, por tanto, no se conoce esa clase de maltrato. Pero los hombres violentos, que golpeaban sistemáticamente a la mujer, solían terminar en los tribunales, aunque no reconocían su culpa ni solían arrepentirse ni prometer que no lo volverían a hacer.

La mujer tenía que buscar la ayuda o el refugio entre sus familiares, en concreto en casa de su padre, aunque los rabinos generalmente apoyaban a las mujeres que se presentaban con este problema y daban poco crédito a los maridos que presentaban acusaciones contra ellas. De hecho, solían negarse a declarar rebelde a una mujer que huyera de su casa para evitar la violencia de su esposo[28]. Preferían vivir solas a mal acompañadas.

Muchas mujeres judías de Al-Ándalus pasaban solas buena parte del tiempo, puesto que sus maridos eran comerciantes que se desplazaban durante largas temporadas en viajes necesarios para sus negocios mercantiles. A diferencia de sus convecinas musulmanas, que en ese mismo tiempo

tenían la posibilidad de divorciarse de sus maridos si no estaban de vuelta en cierto tiempo, conseguir el divorcio para las mujeres judías resultaba mucho más difícil. Había maridos que se casaban o tenían concubinas en los lugares a los que viajaban, pero denegaban el divorcio a su mujer porque preferían tener a las dos mujeres, una en cada sitio.

Las ausencias de los hombres constituyeron un problema que procuró resolverse prohibiéndoles abandonar la casa en un viaje largo el primer año de matrimonio; luego se limitaban las ausencias a dieciocho meses y, si el marido iba a estar tanto tiempo fuera, debía dejar escrito un «divorcio condicional»[29].

La sociedad judía, como la musulmana, en cuyo espacio político vivía, aceptaba el divorcio, pero para las mujeres judías había muchos más impedimentos que para los varones, que desde el siglo X se vieron beneficiados por la idea en extensión de permitir a un marido divorciarse sin acuerdo de su esposa[30]. Se conocen pocos casos de hombres que pidieran el divorcio, pues el procedimiento para conseguirlo era bastante simple, en tanto que el de las mujeres consistía en un proceso mucho más complejo y ha quedado reflejado en la documentación por las consultas a los rabinos y las reclamaciones ante la justicia.

Las dificultades para conseguir el divorcio no frenaron a algunas mujeres, que comenzaron a solicitarlo por causas diversas. Una de las causas más comunes era que la mujer no podía aguantar al marido y se negaba a mantener relaciones sexuales con él; de hecho, cuando presentaban la demanda de divorcio ya llevaban mucho tiempo sin mantener relaciones. En esos casos la mujer tenía que ser muy cuidadosa, pues, por negarse a mantener relaciones con su esposo, podía ser declarada rebelde y perdía sus derechos a la *ketubah* o contrato matrimonial.

Algunos divorcios venían provocados por el deseo de contraer matrimonio con una persona de la que uno de los dos, esposa o esposo, se hubiera enamorado. En el caso de que fuera la mujer quien hubiera puesto los ojos en otro hombre, no tenía más remedio que acudir al divorcio si quería unirse a él. Esto sucedía en ocasiones porque a las niñas las casaban muy jóvenes con hombres mayores, que en algunos casos llegaban a doblarles la edad.

Otra causa de divorcio eran los malos tratos del marido. En ocasiones coincidían los malos tratos con la diferencia de edad, pues si un hombre mayor se casaba con una joven y ésta no le obedecía o le repugnaba mantener relaciones sexuales con él, el esposo la castigaba para «educarla», como si de una hija o una alumna se tratara. La concesión de divorcio por malos tratos sólo podía darse en casos en que el marido fuera reincidente y no hubiera prestado atención al aviso que las autoridades locales le habrían dado, pues estaban obligadas a hacerlo. Se conoce un *responsum* (respuesta) del rabino Yosef ibn Avitur (siglos X-XI) a una mujer que no quería seguir viviendo con su marido porque le pegaba y le causaba sufrimiento, por lo que solicitaba el divorcio. Las cuestiones que se le habían planteado eran: ¿debía obligarse a la mujer a seguir viviendo con su marido o debía permitírsele el divorcio? Si estaba sufriendo, ¿se la debía compensar con la cantidad especificada en el *ketubah* o no? La respuesta del rabino Ibn Avitur resultaba «salomónica», intentando dar una oportunidad a los dos: la mujer volvería a la casa para convivir de nuevo con el marido, y se ponía un testigo para comprobar si el marido le pegaba o no; si éste reincidía, entonces la mujer conseguiría el divorcio y la cantidad entera de su *ketubah*. La respuesta se basaba en los Sabios judíos, que habían dicho: «[la mujer]

se le ha dado a él [el marido] para vivir con él y no para sufrir con él»[31].

Los varones, si se enamoraban de otra mujer, tenían la opción de casarse de nuevo sin divorciarse de su primera esposa, lo que algunos preferían entre otras cosas por motivos económicos. Más barato aún que un segundo matrimonio consistía tomar una concubina. Las concubinas no eran amantes clandestinas, sino mujeres públicamente conocidas como pertenecientes a un hombre con el que vivían y mantenían relaciones «cuasimatrimoniales». En Al-Ándalus los hombres judíos, copiando a los musulmanes, acudían a este procedimiento con cierta frecuencia, a pesar de la condena de las autoridades religiosas, que querían evitar que los hombres tomaran públicamente una amante o concubina musulmana o cristiana, como a veces sucedía. No eran sólo las autoridades religiosas judías quienes lo prohibían, lo hacían también las autoridades religiosas musulmanas y las cristianas.

Los problemas matrimoniales, que podían encaminar a los hombres a mantener relaciones fuera del matrimonio y el deseo de regular la sexualidad masculina, empujaron a las autoridades religiosas judías a aceptar una segunda mujer o una concubina antes que acudir a la prostitución. No es que no existiera la prostitución, pero resultaba un recurso que había que evitar porque potenciaba las relaciones entre miembros de distintas religiones. Las mujeres judías tenían prohibido ser prostitutas y posiblemente había pocas prostitutas judías. En esta etapa de la vida de los judíos en Al-Ándalus, buena parte de las prostitutas a las que acudían los judíos eran musulmanas. Aunque la religión condenaba la prostitución, las comunidades judías potenciaban la legalización de la prostitución para evitar la violación o el adulterio con mujeres casadas o la violación de jóvenes solteras.

En cualquier caso, la infidelidad de los hombres se juzgaba de manera menos rigurosa que la infidelidad de las mujeres; sin tener opción a ser bígamas, a tener «concubino», o a acudir a un burdel, las mujeres, si tenían amantes, cometían adulterio. Parece que este delito, perseguido por la ley bajo acusación de los maridos, era bastante más frecuente en las comunidades judías de Sefarad que en otras de Francia o Alemania.

Las diferencias entre las comunidades judías sefarditas o asquenazíes se hacen patentes en algunos aspectos simplemente costumbristas, pero también en normas que las afectaban como resultado del funcionamiento de los estados en los que vivían. Y entre esa normativa hay que destacar la que hace referencia a aspectos económicos, puesto que el nivel de libertad económica de las mujeres puede dar una buena idea de la consideración de las mujeres o de su capacidad de movimientos en una determinada sociedad. Las costumbres de las mujeres judías de Al-Ándalus eran en parte reflejo de las costumbres musulmanas, ya no sólo por el interés de integración de las comunidades judías, sino porque las leyes civiles afectaban a todas las comunidades que vivían bajo el emirato y bajo el califato de Córdoba. Una de las normas que afectaban a las mujeres fue la de los derechos de herencia. De esta manera las judías, como las musulmanas, recibían la mitad de la herencia correspondiente a un varón.

Si como hija tenía un trato similar al de sus congéneres de Al-Ándalus, es más difícil conocer si tenía el mismo trato cuando se casaba o enviudaba. Los derechos económicos de las mujeres variaban de un estado a otro, pues si el matrimonio implicaba sumisión de la mujer, la viudedad podía significar libertad. Las viudas judías, sin embargo, tenían la obligación de casarse con el hermano de su marido, lo que

no siempre era de su agrado, o posible, si el cuñado estaba casado. Las comunidades judías que seguían la norma de obligar a las mujeres a casarse con el cuñado permitían a éste librarse del compromiso si estaba casado y su cuñada estaba de acuerdo.

En varios aspectos se podrían resumir los cambios en el mundo femenino judío durante la etapa musulmana: están encerradas en la casa, tienen que aceptar la poligamia, se ven sometidas a todo tipo de humillaciones. Ello se ha atribuido a la influencia de la sociedad islámica, que trataba así a sus mujeres[32]. Sin embargo, habría que reflexionar sobre el estatus de la mujer musulmana para ver si, en efecto, pudo influir en la mengua de las libertades femeninas judías y al mismo tiempo examinar el mundo femenino judío de otros ámbitos europeos, para ver si, en efecto, las judías de Sefarad estaban en un nivel inferior a aquéllas. En cualquier caso cabría señalar que, como consecuencia de los matrimonios mixtos, se tendía a una cierta homogeneización, que parece evidente en los rasgos físicos de la población del siglo IX[33]. Es evidente que las mujeres judías estaban en desventaja respecto a las de las otras dos comunidades, musulmana y cristiana, en lo referente a formación, educación o participación en el mundo cultural de su tiempo. Pero ¿eran menos influyentes? ¿El papel que se les dejó era menos relevante que el de las otras? ¿No se consideraba importante el papel de preservar la identidad de su pueblo?

En la educación de los hijos la madre ocupa un lugar equivalente al del padre, de acuerdo también con la tradición bíblica[34], aunque la educación de la madre se limitaba a los aspectos domésticos. En cualquier caso ambos cónyuges merecían honra, tal como aparece en la Biblia: «Honrarás a tu padre y a tu madre», como se inscribe en la lápida de la joven Meliosa, antes mencionada. El papel de la mujer

en la casa hace de ésta no sólo un lugar de habitación, sino también un «bastión» cultural en el sentido antes apuntado de transmisión de hábitos y costumbres, no de creación artística, científica o literaria.

La casa de una familia judía que vivía en Al-Ándalus no difería de la de los habitantes de otras religiones. Las desigualdades se introducían por el nivel económico de la familia o por el ámbito, rural o urbano, en que vivían[35]. Una puerta en el muro permitía el acceso al zaguán; de ahí se pasaba al patio, cuadrado o rectangular, con un pozo, con suelo de ladrillos, piedra o mármol, dependiendo de la riqueza de la familia. Las habitaciones se abrían al patio, centro de la vida en común, y en una de las esquinas del patio se encontraba la cocina, cerca de la escalera que llevaba a las habitaciones superiores; bajo la escalera se almacenaban las provisiones. La cocina estaba equipada de hornos de terracota, calentados con carbón vegetal. La despensa estaba cerrada con llave y sólo la tenía la dueña de la casa[36].

Este espacio cerrado al exterior era símbolo de lo que se permitía a la mujer judía. Limitada a ese ámbito, no obstante, tenía en él un gran dominio: el control de las viandas, la preservación de las costumbres culinarias y la transmisión a sus hijas concedían poder a la mujer en el espacio privado de la casa. Poco se diferenciaba el hogar judío de Al-Ándalus del musulmán; en ambas comunidades, judía y musulmana, el varón era el señor de la casa, aunque parece más efectivo el poder del hombre árabe, que hacía algunas de las labores domésticas, como amasar el pan u otras tareas de cocina. En la casa judía el varón se comportaba como dueño indiscutible, a pesar de la norma judía de que las mujeres debían ser honradas como señoras de la casa; en cualquier caso parece evidente que era la mujer la señora

del hogar, y que el marido mandaba siempre y cuando su mujer no le contradijese[37].

El problema se planteaba cuando el marido se casaba dos veces y mantenía a dos mujeres. Una de ellas, generalmente la primera, padecía las consecuencias, aunque la ley obligaba al marido a cumplir maritalmente con ambas. Ante la dificultad de compartir una casa dos esposas, un bígamo había de mantener dos hogares, si su economía se lo permitía, pero se convertía en obligación si una de las mujeres se oponía a vivir bajo el mismo techo que la otra. Si mantenía dos hogares, el marido bígamo tenía que elegir una para vivir y estaba obligado a visitar a su otra mujer para cumplir con sus obligaciones maritales. En casos en que sin tener una segunda mujer, el marido no compartía la casa de su esposa, estaba obligado a celebrar el Sabbath en la casa familiar, comer y dormir con su esposa. Cocina y dormitorio eran los lugares de la casa esenciales para la mujer.

La cocina judía estaba reservada a la mujer. La alimentación era puramente mediterránea: los productos de la huerta, cocinados con aceite, constituían la base de la comida diaria. Aunque algunas viandas, como berenjenas, alcachofas o mazapán, se asocian con la cocina original judía, en realidad eran ingredientes árabes que los judíos llevaron al norte peninsular cuando se desplazaron a esos reinos desde finales del siglo XI[38], excepto las berenjenas introducidas por los judíos en Sefarad[39].

Lo más importante que debía saber una mujer judía respecto de la alimentación eran las restricciones religiosas, así como la preparación especial que requerían la comida del Sabbath y la de las fiestas religiosas. No comer carne de cerdo, ni ingerir carnes de animales que no hubieran sido sacrificados de la forma requerida por los rabinos y establecida por los textos sagrados, es decir, dejándolos sangrar,

para: «[…] que te mantengas firme en no comer sangre; porque la sangre es la vida, y no comerás la vida juntamente con su carne»[40]. Tampoco podía mezclar algunas comidas, tal como establecía el libro del *Éxodo*: «No guisarás el cabrito en la leche de su madre»[41]. Y no comían algunas viandas, de manera que en alguno de los juicios de la Inquisición se consideraban judaizantes a las conversas porque en su casa no se comía ni «puerco ni liebre ni conejo ni anguila ni trucha»[42].

Cocinaba la adafina, potaje de carne, garbanzos, legumbres, verduras, huevos y especias, que colocaba entre rescoldos de la lumbre para tratar de que se mantuviera caliente durante todo un día. Las madres, como encargadas de mantener las costumbres, culinarias o rituales, enseñaban a sus hijas; desde muy pequeñas veían que en su casa no se podía comer carne de cerdo, porque el tufillo les producía «náuseas y tártagos»[43], ni comer carne sacrificada sin sangrar, y también que las mujeres encendían las lámparas para la fiesta del Sabbath, ponían la mesa del viernes por la noche con manteles limpios y preparaban las ropas buenas que toda la familia había de ponerse el sábado.

El afán por cumplir las normas dietéticas del judaísmo llegaba a extremos de plantear dudas acerca de lo apropiado de tomar nodrizas cristianas para los niños judíos, puesto que si no comía comida *caser*, el niño estaría siendo alimentado impropiamente, a pesar de que los niños estaban exentos de la obligación de comer alimentos *caser*[44]. Más exagerado es un ejemplo de etapa posterior, del siglo XIII, denunciado por los papas Inocencio III y Enrique II (1200-1270), que dicen que una nodriza cristiana era obligada por los judíos a tirar la leche de su pecho durante tres días después de haber ido a comulgar.

El amplio número de prescripciones rituales sobre la comida y el mantenimiento de la casa requerían un conocimiento de las leyes bíblica y rabínica[45]. Todo ello lo aprendía la mujer en su casa. La vida en el hogar, en familia, era lo que la religión le había destinado. Por ello buena parte de las actividades «de interior» fueron introducidas por las mujeres y de ello son buen ejemplo los juegos de mesa, como el ajedrez, bien conocido en los círculos judíos en el siglo XII, importado y difundido posiblemente por las mujeres[46].

Parece evidente que había mujeres sabias en las comunidades judías de Al-Ándalus, pero su invisibilidad no permite identificar nombres durante los siglos VIII, IX y X. Desde niñas, indeseadas por sus padres antes de nacer, pasaban la vida en casa, aprendiendo de su madre las tareas domésticas, el mantenimiento del hogar, la preparación de las comidas y la preservación de las tradiciones religiosas. La mujer contribuía a la economía familiar con el trabajo doméstico que desarrollaban, en el que se incluía también la tarea tradicional femenina del trabajo textil, pues se esperaba de la mujer que «pudiera coser, hilar, tejer»[47]. Pero además la mujer cocinaba, lavaba la ropa, acarreaba el agua, molía el cereal, amasaba y horneaba el pan, limpiaba el hogar, cuidaba a los niños, a los enfermos y a los ancianos, y se ocupaba del huerto familiar y de los animales domésticos[48]. Estas actividades eran típicas de las mujeres de los grupos sociales más bajos, pero en las familias ricas también se suponían responsabilidad de la mujer, que tenía como obligación la vigilancia de esas tareas desempeñadas por las sirvientas.

VI
ZAIDA

LA QUE ES MARAVILLA DEL MUNDO

De Zaida las luces bella
quieren verte, porque dice
que, movida a tus querellas,
lloran tu estrella infelice
sus ojos, que son estrellas.

Guillén de Castro, *Las hazañas del Cid*

En el umbral del siglo XII, cuando el rey de Castilla y León, Alfonso VI (1065-1109), se enfrentaba en guerra con sus vecinos de los reinos de Al-Ándalus por el control del territorio, una mujer musulmana de nombre Zaida protagonizaba una historia de amor con ese mismo monarca. Zaida no era una mujer cualquiera, era hija o nuera del rey de Sevilla, al Mutamid (1068-1091), y su relación con Alfonso VI ha pasado a la historia de forma un tanto confusa, pues mientras unas fuentes la consideran su sexta esposa, otras dudan de que ese matrimonio llegara a celebrarse[1].

Fuera o no legítima esposa del rey, Zaida desempeñó un papel significativo al ser la madre del hijo varón que el monarca llevaba años esperando. En efecto, Alfonso VI se casó varias veces, y de sus matrimonios legítimos y de sus relaciones de concubinato sólo tuvo dos hijas: Urraca, hija legítima que heredó el trono castellano-leonés, y Teresa, hija ilegítima que recibió como dote el condado de Portugal, convertido luego en reino por su hijo. Un heredero varón era uno de los grandes deseos del rey y, cuando posiblemente ya había renunciado a esa idea, apareció en su vida la mora Zaida, la única mujer que le dio ese hijo deseado.

La historia de Zaida resulta bastante confusa, especialmente al verse deformada por la leyenda, que convirtió en mito la relación Alfonso-Zaida. Las leyendas, al mezclarse con la realidad, colocan temas y personajes como en medio de una niebla que deja percibirlos pero no identificarlos propiamente, y en el caso concreto de Zaida sólo puede verse con nitidez o seguridad que de su relación con el monarca nació un hijo, el príncipe Sancho, presunto heredero de los reinos de León y de Castilla de no haber muerto en la batalla de Uclés (1108) contra los almorávides. El resto de la figura de Zaida es imperceptible. Aparte de las citas

en la *Primera Crónica General* y en la *Historia de los hechos de España* de Rodrigo Jiménez de Rada, no aparece en las crónicas ni en los documentos del reinado de Alfonso VI.

Zaida se convertiría en personaje de leyenda y pasaría a la posteridad en obras de ficción. Los versos arriba citados forman parte de una obra en la que Zaida tiene un papel importante, *Las hazañas del Cid*, de Guillén de Castro. Este autor se interesaría por el personaje en relación con la atracción por todo lo morisco que se extendió en torno al año 1600. Procedente del árabe *sayyida*, que significa «señora», el nombre Zaida era uno de los más conocidos del romancero morisco. Guillén la presenta como una mujer bellísima que se enamora de Alfonso VI y que se convierte al cristianismo para casarse con él. Es evidente que para resaltar las virtudes de Zaida, y las del rey, no podía permitirse que se efectuara una unión entre estos dos personajes de distinta religión, teniendo en cuenta que tanto islam como cristianismo prohibían los matrimonios mixtos; el islam, en concreto, prohibía el matrimonio de las mujeres con hombres de otras creencias.

El silencio de las fuentes respecto de Zaida y el hecho de que no firmara los documentos reales como esposa del monarca llevarían a pensar en una relación de concubinato más que de matrimonio propiamente dicho. Bien es verdad que otras esposas del monarca tampoco se encuentran entre los firmantes de documentos reales, pero fueron algunas de las mujeres que estuvieron poco tiempo a su lado o que no tuvieron papel alguno en el gobierno del reino. Alguien que es la «reina madre», en el sentido de ser la madre del heredero del trono, podría haber tenido un protagonismo mayor, pero ese protagonismo se quedó para la ficción en vez de para la realidad. El personaje de Zaida se ha enmarcado en el tema de la mujer de alta alcurnia «consoladora del

cautivo», utilizado en la epopeya de tema árabe. El argumento de la dama mora de alta alcurnia que va a la cárcel a visitar a un cautivo para consolarle y se enamora de él aparece en el *Romance de los siete Infantes de Lara*: la mora «fija dalgo» que cuida al cautivo Gonzalo Gustioz se enamora de él y tienen un hijo (Mudarra González). En esa línea aparecería Zaida, entregada por el rey de Toledo Al-Mutamid a su prisionero Alfonso VI[2].

Sin embargo, la versión literaria no es aceptable desde el punto de vista histórico, pues simplemente las fechas la desmienten. La toma de Toledo fue en el año 1085, y la relación entre Alfonso VI y Zaida podría fecharse hacia mediados de la década siguiente, en torno al año 1095, o poco antes, puesto que fue en ese año cuando el rey Al-Mutamid de Sevilla fue desterrado por los almorávides al Magreb, y sería antes de su salida de Al-Ándalus cuando Zaida fue entregada a Alfonso VI. Parece coincidir en el tiempo el viaje de la familia de Al-Mutamid con el de Zaida: los primeros se dirigían al sur, hacia el Magreb; ella al norte, hacia los reinos de León y de Castilla.

Por ello, de ninguna manera podría explicarse el enlace como una parte del botín de guerra por la conquista de Toledo. Las mujeres musulmanas podían ser trofeo de los soldados cristianos pero no de los grupos poderosos que dirigían los ejércitos[3]. La leyenda de los Siete Infantes de Lara presenta la posible relación de amor entre los grupos sociales superiores, poniendo como una de las protagonistas femeninas a una princesa musulmana, «fija dalga» o hermana de un rey musulmán, «bella y pura, pero madura sexualmente»[4]. Un equivalente a ese modelo de mujer sería Zaida, a la que tanto las crónicas como las obras literarias retratan muy enamorada del rey Alfonso VI, y apuntan una cualidad de ese amor, la de haberse enamorado de oídas:

> Sonando la su muy grand fama deste rey, ouolo a oyr et saber aquella donzella donna Cayda; et tanto oyo deste rey don Alfonso que era cauallero grand et muy fermoso et libre en armas *et en todos los otros sus fechos*, que se enamoro dell, et non de uista, que nunqual uiera; mas de la su buena fama et del su buen prez, que crescie cada dia et sonaua mas, se enamoro dell donna Caída, tanto que fue ademas.

Debía de ser algo aceptado en la sociedad de aquel tiempo cuando en una crónica histórica se menciona esta forma de enamoramiento. «Ella oyo dezir deste cauallero tantas vondades e nobleza, que sin lo ver lo ama, e la desea uer, el haze mucho por lo ver»[5]. Esta manera de amar parece verse también con normalidad en el mundo árabe, tal como exponen unos versos del poeta Bassar ibn Burd:

> *¡Oh, mi gente! Mi oído esta enamorado de*
> *una persona; y a veces el oído se enamora antes*
> *que la vista.*

No extrañaría, pues, que Zaida se hubiera enamorado del rey por lo que había oído narrar acerca de él.

Ib Hazm, en *El collar de la paloma*, habla también del enamoramiento de oídas, y afirma:

> […] entre quienes ocurre más a menudo cosa semejante es entre las señoras de las familias principales, recluidas en sus alcázares, respecto a sus parientes varones. En estos casos es el amor de las mujeres más firme que el de los hombres, por la flaqueza femenil, por la prontitud con que sus naturales se entregan al amor y con éste se hace su dueño.

Con pocas palabras Ib Hazm definía a las mujeres como débiles y les asignaba un papel especialmente válido para el amor: «[…] no tienen nada con que llenar sus mentes, excepto la unión amorosa y lo que trae consigo, flirtear, intimar y las varias maneras de hacerlo. Ésa es su única preocupación, y no fueron creadas para nada más». La forma de pensar de Ib Hazm no resultaría una excepción, sino que posiblemente ésta sería la idea que los árabes de aquel tiempo tenían acerca de las mujeres. Una vez más es un hombre el que permite conocer el mundo femenino de su tiempo.

Zaida sería un buen ejemplo de mujer a la que se conoce por sus relaciones amorosas. Provenía de una corte en la que los amoríos parecen haber jugado un papel importante. El rey Al-Mutamid escribió poemas en los que expone su amor por alguna mujer, y muy especialmente por su favorita Itimad la Rumaykiyya. Originariamente una esclava, Itimad conquistó el corazón del monarca hasta el punto de convertirla en su esposa y madre de sus hijos. Pero el número de mujeres en torno al rey debió de ser grande; se ha cifrado en ochocientas el número de ellas, entre esposas, hijas y esclavas, que salían en la comitiva real camino del destierro[6]. No faltaban entre ellas esclavas cristianas, a las que el rey elogia desde su destierro magrebí: «Estas cristianas que me eran tan queridas / y que emplazaban [con sus cantos] / a las palomas de las altas ramas»[7].

Al margen de provenir de esa corte sevillana, con un harén con connotaciones muy eróticas y sensuales, Zaida es un personaje que expone algo más: el amor entre un rey cristiano y una princesa musulmana puede tomarse como símbolo de las paradójicas relaciones que existían entre las dos comunidades. Durante los siglos XI al XIII, el avance espectacular de los reinos del norte, favorecido por la desaparición del califato de Córdoba y la formación de reinos de taifas, fue reduciendo cada vez más el territorio de Al-Ándalus, a pesar de los esfuerzos de almorávides y almohades por recuperar el territorio. Mientras se enfrentaban en el campo de batalla los reyes del norte con los gobernantes del sur, en muchas ciudades se mantenían relaciones armoniosas, de colaboración o de coexistencia al menos, especialmente resaltables por la ruptura que se produciría en los siglos siguientes. Es, pues, en los tiempos de armonía en los que hay que enmarcar la pasión amorosa entre el rey cristiano y una mujer musulmana.

La unión de Alfonso VI y Zaida resulta, sin embargo, sorprendente por cuanto el rey había estado íntimamente unido a los monjes de Cluny, había promovido la reforma religiosa que terminaría con los ritos mozárabes, y podría afirmarse que era un rey muy cristiano. Esto no le impidió tener primero alguna concubina cristiana y luego una musulmana.

Desde el punto de vista musulmán, la hipotética unión matrimonial de Zaida y Alfonso sólo puede entenderse en el contexto del momento de debilidad por el que pasaban los árabes de Al-Ándalus; como ya se ha dicho antes, no había tradición de matrimonios de mujeres musulmanas con dirigentes cristianos, en línea con la prohibición religiosa. El caso de Zaida era excepcional, y hay que ponerlo en relación con las alianzas políticas que interesaban a los gobernantes musulmanes de los reinos de taifas y que no eran más que la continuidad, aunque a la inversa, de una política que se había practicado desde la llegada de Abd al Rahman I a Al-Ándalus a mediados del siglo VIII[8].

Zaida fue probablemente una mujer utilizada como peón de intercambio en el juego de alianzas políticas en un momento difícil para los reinos de taifas, que veían caer uno de sus reinos más importantes, Toledo, en manos del rey de León y de Castilla. Al tiempo que aceptaban satisfacer las *parias*, el impuesto que los reyes musulmanes pagaban a los reyes cristianos, la entrega de una mujer de alta cuna resultaba un tributo especialmente valioso[9]. Si era una hija soltera del rey de Sevilla, Zaida hacía un buen matrimonio, y si era su nuera, por haberse casado con su hijo, como viuda tendría que cumplir las exigencias que la religión islámica y la costumbre andalusí establecían para estas mujeres.

El matrimonio era para Zaida, como para sus congéneres musulmanas, un estado beneficioso; se consideraba un pilar

esencial para las mujeres andalusíes, hasta el punto de que un proverbio decía: «Un mal marido es mejor que no tener marido». Mal marido sería el que imponía malos tratos a su esposa, el que malgastaba su dinero, etc. Se conocen casos de mujeres asesinadas por sus maridos, que denunciaron al agresor antes de morir[10]; no obstante, se recomendaba a los maridos ser duros con sus mujeres, e imponerles su personalidad. En caso de imposibilidad de vivir juntos, una mujer siempre podía acudir al divorcio.

El divorcio estaba permitido, y las mujeres podían presentar la demanda ellas mismas. Entre las causas para tomar la iniciativa se encontraban los malos tratos del marido; la existencia de fórmulas de petición de divorcio por esta causa hace suponer cierta frecuencia de estas demandas, así como una libertad de la mujer para tomar la iniciativa en la solicitud de separación:

> Dan testimonio los que se relacionan en este escrito que conocen a Fulan b. Fulan de nombre y en persona; que han oído abundante y divulgada información en boca de las mujeres, criadas y vecinos, de que él daña a su esposa Fulana bint Fulan en su persona, en sus propiedades o en ambas cosas y que no les consta que haya dejado de hacer esto en el momento en que expresan su testimonio[11].

Muchos otros eran los motivos para solicitar el divorcio; la incompatibilidad de caracteres, el alejamiento del marido (por acudir a la guerra, por viajes comerciales o por estar en una peregrinación), que estaba obligado a no separarse de su esposa en un periodo de tiempo superior a cuatro meses, los defectos físicos del esposo, entre otros los problemas de piel, la negligencia en el pago del *sadaq* (dote) o de la *nafaqa* (manutención), que no permitían a la mujer mantener el mismo nivel que tenía en casa de su padre. Por todas estas razones una mujer acudía ante un juez para solicitar el divorcio, aunque tenía medios de conseguirlo sin juez, mediante el método llamado *khul*, divorcio por el que la mujer

había de ofrecer dinero al marido para conseguir la disolución[12].

La mujer que se divorciaba tendría que cumplir la ley islámica, que establecía un periodo de espera, *idda*, durante el cual una mujer que se divorciaba, o una viuda, no podrían contraer un nuevo matrimonio. Se establecía la *idda* para prevenir problemas de paternidad legal. El propio Corán[13] establecía los periodos de espera: para una viuda era de cuatro meses y diez días, para una divorciada en su etapa premenopáusica tres ciclos menstruales tras el divorcio, y para las mujeres menopaúsicas tres meses.

Incluso después de repudiar a su mujer o de haberla concedido el divorcio, el marido podía volverse atrás, pues la ley islámica permitía al marido revocar el repudio hasta dos veces antes de haber expirado el periodo de *idda*; sólo la tercera vez que pronunciara el divorcio, el marido se veía sin el derecho de recuperar a su mujer. En el divorcio *khul* el marido no podía revocar el contrato unilateralmente.

Los derechos del marido eran, sin duda, considerables, y en su capacidad de hacer lo que les convenía más no faltaban varones que acusaban de adulterio a sus mujeres para conseguir el divorcio; pero este recurso, como no reconocer a los hijos supuestamente de otro padre, no solía ser frecuente. El adulterio se castigaba con la lapidación, siguiendo la costumbre judía, tanto de la mujer adúltera como del hombre con quien ella cometiere adulterio. En la práctica, se limitaría a las mujeres en general y sólo a los hombres pobres que no tenían posibilidad de mantener más que una mujer.

Estas circunstancias eran muy diferentes en los grupos elevados de la sociedad, y, por tanto, el papel de Zaida hay que medirlo con otros parámetros. Su principal cometido,

por lo que ha merecido un lugar en la historia, fue ser la madre del heredero del monarca. Fue una *umm walad* del mundo árabe pero en territorio cristiano. Este papel que ejerció Zaida en tierras cristianas resultaba uno de los esenciales en tierras musulmanas. A la hora de buscar esposa se desaconsejaba, entre otras cosas, elegir mujeres entradas en años o estériles, porque no se podía cumplir lo más importante: incrementar el número de creyentes.

> Guárdate de la mujer varonil y desagradable, de corvas afiladas, tibias patentes y venas infladas, de palabra amenazante y fuerte vozarrón, ocultadora de las buenas acciones y divulgadora de las malas; la que ayuda a la fortuna contra su marido en lugar de ayudar a su marido contra la fortuna; la que no tiene clemencia hacia él en su corazón ni él le inspira temor; la que, cuando él entra, sale y cuando él sale, entra; la que, cuando él ríe, llora y cuando él llora, ríe. Ella es su ruina si la repudia y su desgracia si se la queda. Es de tez oscura, trato difícil, pide mucho y concede poco; come sin tino y se queda delgada. Es gritona e irritable, de lenguaje desvergonzado y vil condición. No apaga nunca su fuego ni su tormenta se calma, es avara y descarada, su hijo es desmedrado y su casa está emporcada. Señala con los dedos cuando habla y llora en las reuniones; muestra lo que debe ocultar mientras grita a su puerta, llora cuando es ella la que daña y da testimonio estando ausente. Su lengua se ha viciado con la mentira y sus lágrimas han corrido con la falsedad[14].

El matrimonio estaba especialmente dirigido a la maternidad; aunque entre los árabes la mujer más meritoria era la casada, no faltaban mujeres que permanecían solteras, voluntariamente; existen ejemplos de mujeres andalusíes[15], como la cordobesa Aisa Bint Ahmad, que en el siglo XI quisieron permanecer vírgenes; merecerían con ello el paraíso prometido por el Profeta. Sin embargo, los varones no propiciaban la virginidad, pues especialmente los más poderosos tenían a gala acostarse con mujeres vírgenes. Ejemplos famosos son el rey Al-Mutadid de Sevilla, «aficionadísimo a los placeres del sexo», que ha pasado como quien desfloró a ochocientas vírgenes, y el caudillo almorávide Yusuf ben-Tasufin († 1096)[16].

La fama de los hombres no disminuye el honor del papel esencial femenino de ser madre y criar a sus hijos. Algunos nombres de mujer apuntan la maternidad como su principal aportación en la vida, de ahí que hubiera tantas Fátimas («destetadora de hijos»), Walladas («gran paridora») y Labbunas («buena amamantadora»)[17]. Su obligación comenzaba tan pronto nacía el niño pues tenía el deber de amamantarlo, tal como lo indicaba el propio Corán, que daba al padre la autoridad de decidir si la madre debía amamantar al niño durante los dos años de «lactancia completa»[18]. El destete debía hacerse por mutuo acuerdo de madre y padre. Se permitía la contratación de nodrizas, aunque sólo serían familias con posibles las que acudieran a sus servicios. Para que el niño estuviera bien alimentado se cuidaba especialmente la nutrición de las nodrizas, que debían comer pan bien cocido y fermentado y mejorar su dieta usual con carne de pollo y de choto. Como para otros aspectos de la vida, había modelos de contratación de nodrizas que explicitaban las obligaciones de estas mujeres:

> Contrata Fulan a Fulana bint Fulan para criar a su hijo Fulan en su casa o en casa de ella en el lugar tal, durante dos años a partir de la fecha de este documento; para lavar sus pañales y coberturas y bañarlo cuando sea tiempo de hacerlo, por tantos dinares distribuidos en los meses de los dos años mencionados, pagándosele cada mes tanto. Le corresponde a él su manutención y vestido, si ella estuviera en casa del contratante. Si se queda en su propia casa, dirás: a él le corresponde pagarle, por su manutención, tanto al mes, que son dos arrobas de harina de trigo bueno y bien molido, un cuarto de arroba de aceite verde bueno y dos arrobas de carbón; de vestido, en invierno, un jubón de lino, un abrigo forrado, un velo, un cubrecabeza y unos zapatos. En el verano, tales cosas, y para el lecho tales otras; mencionas de esto lo que se haya acordado con él[19].

En ocasiones se utilizaba la leche de alguna de las esclavas que estuviera amamantando a un hijo. Se extraía parte de su leche, como se hubiera hecho con un animal, cuidando que quedara suficiente para la alimentación de su propio hijo.

Las madres solían ser muy influyentes en la vida de los hijos varones, siendo la relación madre-hijo mejor que la relación madre-hija. Las mujeres solían tener mejores relaciones con los padres[20]. La madre ejercía de mediadora y justiciera, lo que la colocaba en un lugar de autoridad en la familia. El amor por los hijos resultaba fundamental en la vida de las mujeres. Ese amor maternal se expresa en algunas poesías, de las que es buena muestra la *Elegía* de Abu Bakr de Ronda. La escribió el poeta rondeño tras la conquista de Córdoba y Sevilla por Fernando III el Santo. Algunos de sus versos dicen:

La férrea cadena ruda,
yendo para ser vendidos,
al bazar.
A la madre cariñosa
allí del hijo apartaban
de su amor;
[…]
Allí doncellas gentiles,
que al andar perlas y flores
esparcían;
para faenas serviles
los fieros conquistadores
ofrecían[21].

La dedicación y el amor a la familia y a los hijos no impedían las leyes sobre el aborto. Nada en el Corán indica oposición al control de la natalidad o al aborto, aunque se ha interpretado que algunos versos dejan entrever lo contrario: «No mates a tus hijos por miedo a la herejía». No obstante, las escuelas jurídicas tenían sus propias ideas al respecto. En general parece que admitían prácticas anticonceptivas, y eran rígidos respecto del aborto, pues dependiendo de escuelas se permitía abortar hasta los 120 días, es decir, antes de finalizar el cuarto mes de embarazo, sólo hasta los pri-

meros 40 días de embarazo, o no se consentía en absoluto. Un juez sevillano exponía las ideas sobre el aborto:

> El feto puede encontrarse en tres estados. El primero es el que precede a la existencia y se detiene mediante el *coitus interruptus*, lo cual está permitido. El segundo corresponde al emplazamiento del semen en el útero; a nadie le está permitido, a partir de entonces, interrumpir su gestación, como hacen los comerciantes de baja ralea, los cuales, si a las esclavas se les detiene la menstruación, les dan a beber remedios para provocar su fluido y que con él se expulse el semen y se evite el nacimiento. El tercer estado se sitúa después de la concepción y antes de que se haya insuflado el alma; la prohibición de atentar contra él es más fuerte que en los dos estados anteriores, de acuerdo con el *hadiz* que dice: «el aborto permanecerá, lleno de rabia, ante la puerta del Paraíso, diciendo: no entraré hasta que entren mis padres». En cuanto al estado en que se le ha insuflado el alma, atentar contra él es un asesinato; sobre esto no hay discusión[22].

El texto recuerda la facilidad con que los propietarios de esclavas las hacían abortar, para que no perdieran valor en el mercado. En realidad el aborto se aplicaba de manera distinta dependiendo de mujeres libres o esclavas. Las primeras tenían capacidad de decidir, en tanto que las segundas eran, a veces, víctimas de dueños que las obligaban a hacerlo. En las prácticas anticonceptivas también se encuentran diferencias entre libres y esclavas, y de ello es buena prueba el método del *coitus interruptus*, pues a una mujer esclava no había que preguntarle si estaba de acuerdo, en tanto que había que consultarle a la mujer libre.

A la hora de tener hijos había preferencia por los varones; las niñas eran recibidas con resignación, porque Dios lo quería, pero supondría una carga o un cuidado especial para la familia. Se creía que nacía una niña cuando el esperma era de peor calidad. Durante el embarazo una mujer tenía señales distintas dependiendo de si iba a tener niño o niña: embarazada de un niño, la madre estaba resplandeciente; si lo estaba de una niña, tenía mal aspecto.

A pesar de ello se consideraba que hombre y mujer tenían capacidades similares. Así lo indicaban Avicena o Ib

Hazm. El filósofo Ibn Rushd († 1126-1198) se limitó a indicar la ignorancia sobre las capacidades de las mujeres al dedicarlas a la procreación:

> La competencia de las mujeres es desconocida, sin embargo, en estas ciudades porque se las toma para la procreación y se las coloca al servicio de sus maridos y se las confina para la procreación y crianza. Esto les niega otras actividades. Como estas mujeres no están preparadas en otras virtudes humanas, frecuentemente parecen plantas vegetales en estas ciudades. Son un peso para los hombres (en estas ciudades es una de las causas de pobreza de estas ciudades).

Estas palabras de Averroes serían una muestra de lo que ocurría con las mujeres en general, y de lo que representó Zaida en particular. La mayoría de las mujeres de su tiempo fueron perfectas desconocidas, aunque algunas destacaron en poesía y música, como lo habían hecho mujeres andalusíes de siglos precedentes. Sus méritos se vieron eclipsados al destinar a la mujer para el amor: «En una gran civilización como la árabe medieval, el amor, o mejor, el enamoramiento, era un acto cultural, un arte y un juego, que tenían unas reglas fijas»[23]; sin embargo, estaría limitado a los grupos sociales elevados, con excepción de las esclavas, juguetes eróticos de los hombres de poder y riqueza.

Las mujeres esclavas continuaron siendo mercancía importante para las cortes de los hombres poderosos o los salones de los ricos. Eran muy importantes las esclavas cantoras, preparadas para satisfacer física y estéticamente al hombre. Había personas dedicadas a su educación, como Muhammad ibn Al-Kattani († 1009), quien dijo:

> Soy capaz de despertar la inteligencia de las piedras y, con más razón, la de las personas por muy zafias e ignorantes que sean. Prueba de ellas es que tengo en mi poder ahora cuatro cristianas que eran ayer ignorantes y hoy son sabias y letradas en lógica, filosofía, geometría, música, astrolabios, astronomía, gramática, prosodia, literatura y caligrafía.

A esas muchachas las vendía a precios astronómicos[24].

La paradoja de la sociedad andalusí, en la que las mujeres más libres eran las esclavas, y en la que el acceso a la cultura estaba abierto para los grupos más extremos de la sociedad, las más ricas y las más pobres (si eran esclavas), no sólo continúa en estos siglos, sino que se incrementa, de manera que el número de poetisas, músicas, cantoras o mujeres que desarrollaban tareas intelectuales fue aumentando. Habría que destacar como verdaderas creadoras a las poetisas, con aportaciones a la literatura andalusí francamente remarcables, especialmente si se compara con la escasa participación en la literatura de las mujeres del ámbito cristiano de aquel tiempo.

La corte de Al-Mutamid de la que provenía Zaida se destacaba por ser lugar de acogida de poetas y poetisas; el propio rey, su esposa Itimad, y alguna de sus hijas, Butayna una de ellas, fueron autores de poemas. Del tiempo de Zaida sobresalen Al-Abbadiyya, Butayna Bint Al-Mutamid, Maryam Bint Abi Yaqub, Muhya Al-Qurtubiyya, Umm Al-Kiram y Wallada. De los siglos siguientes, el XII y el XIII, habría que resaltar a Hafsa Al-Rakuniyya, Hamda Bint Ziyad y su hermana Zaynab, Muyhya Al-Garnatiyya, Nazhun y Qasmuna, poetisa judía que escribía en árabe. Hay muchos más nombres de poetisas, pues «las fuentes árabes nos han transmitido ciento un poemas que se atribuyen a treinta y cinco poetisas»[25], aunque no todas tuvieron una producción poética importante, o incluso no llegaran a escribir poemas sino que simplemente los recitaran.

Los géneros que cultivaron fueron el panegírico, el tema político, el tema amoroso, la sátira, la religión y el paso de la vida. Los poemas son interesantes especialmente porque reflejan, aunque sólo sutilmente, una visión femenina de la sociedad andalusí del tiempo de Zaida y de los dos siglos posteriores. Los panegíricos los hacen en elogios de reyes, o

de alguna obra buena; no faltan denuncias de injusticias, por ejemplo, la que hace la poetisa Al-Silbiyya, frustrada por el gobierno injusto de su ciudad, Silves, con lo que reivindica «una de las funciones del poeta antiguo, la de portavoz de la comunidad»[26].

La mayor parte de las poetisas escribieron poemas de amor. En ellos reflejan sus sentimientos, describen a sus amados, manifiestan una gran sensualidad. Sin embargo, no se puede olvidar que se trata sólo de situaciones excepcionales, pues lo común es que se muestre el amor que las mujeres suscitan en los hombres, pero no sus propios sentimientos, a menos que se trate de una *yawari* o esclava, que era el único grupo de mujeres de las que se aceptaba la posibilidad de manifestar claramente su enamoramiento[27].

Las mujeres esclavas, habituales en los círculos masculinos de ocio y entretenimiento, podían escribir versos eróticos. Aunque podría pensarse que la sensualidad de la poesía femenina de este tiempo era la expresión de una disposición innata, los versos indican más sobre los círculos masculinos que adornaban y servían. Las esclavas resultaban muchas veces no árabes, y mientras eran persas en Damasco o en Bagdad, serían cristianas en Al-Ándalus.

No obstante, hay profundas diferencias entre la poesía cortés árabe y la cristiana. La primera suele repetir el tópico de historias de amor que tienen como protagonistas a los esclavos, convertidos en señores de sus amantes[28] y habla de amores satisfechos, aunque no faltan quejas o reproches al amante de quien se espera más, o del que se sienten celos[29]. Los poemas de amor que se hacían en los siglos XII y XIII en territorios cristianos, los poemas del amor cortés, tenían como protagonistas a caballeros enamorados de damas de elevada alcurnia, y exponían amores no correspondidos, simplemente deseados y no consumados.

El amor que aparece en la poesía árabe femenina es el de una mujer hacia un hombre. Hay muchos más poemas de hombres expresando su amor por las mujeres. No falta un poema en el que se podrían atisbar rasgos de homosexualidad femenina. Se trata de unos versos de Hamda Bint Ziyad que describen a una joven que le ha robado el corazón, aunque podría indicar simplemente las maravillas de la belleza de esta mujer[30].

Como parte de la poesía amorosa habría que incluir los poemas de comunicación o correspondencia entre amantes u otras personas. En estas obras se pueden detectar muchos de los problemas que preocupaban a aquellas mujeres y algunas costumbres de su época. Entre ellos puede destacarse el copiado antes de la hija de Al-Mutamid, Butayna, que se dirige en verso a su padre y a su madre, Itimad Al-Rumakiyya, para pedirles al primero consentimiento para casarse y a la segunda oraciones para que su matrimonio saliera bien, no sin antes ponerles al corriente de su destino al ser robada y vendida como esclava en el momento en que los almorávides acabaron con la corte de Al-Mutamid:

Salí huyendo y se apoderó de mí un hombre
que no fue justo en sus actos, pues me vendió como esclava,
aunque a alguien que de todo me protege
excepto de la adversidad
y quiere casarme con un hijo suyo,
casto, adornado de las bellas cualidades de los nobles
y que ha ido a ti a pedirte si estás de acuerdo:
ya ves que actuó correctamente.
Ojalá, padre mío,
me hagas conocer si esperar puedo mi amor,
y ojalá Rumaykiyya, la real, con su favor,
pida para nosotros la felicidad y la dicha.

De las creadoras famosas de los siglos XI al XIII citadas antes merecen especial atención Wallada, Hafsa Al-Rakuniyya y Qasmuna, mujeres con características diferentes que

permiten ofrecer un panorama significativo de las poetisas de este tiempo.

Wallada fue una princesa que vivió en la segunda mitad del siglo XI (1011?-1091), hija de uno de los últimos califas de Córdoba, Al-Mustakfi. Fue, pues, contemporánea de Zaida, al menos en los últimos años de su vida. Wallada se ha tomado como modelo de mujer independiente de Al-Ándalus. Sus poemas superaban la calidad de los versos de muchos de los poetas que frecuentaba. Su libertad se ha medido por sus palabras en los versos, por su libertad sexual y por no haber llevado el velo de las musulmanas, requisito en mujeres como ella de alta posición social cuando salían fuera de casa. Tampoco siguió la norma de vivir apartada en aposentos alejados de las habitaciones de los hombres de la casa, donde hubiera menos posibilidad de relacionarse con el mundo exterior, como era norma entre las mujeres de su tiempo.

Su posición como mujer libre se reflejaba en los poemas que llevaba «bordados» sobre sus propios hombros, algo que formaba parte de la moda de aquella época. En uno de ellos llevaba escrito:

Estoy hecha, por Dios, para la gloria,
y camino, orgulloso, por mi propio camino.

Y en el otro:

Doy poder a mi amante sobre mi mejilla
y mis besos ofrezco a quien los desee.

Su comportamiento libre la llevó a ser considerada como poco honesta, que actuaba de forma no adecuada para una mujer del linaje del que procedía. Nunca se casó pero sí tuvo al menos un amante, Ibn Zaydun, que sería el padre de sus hijos. Esa libertad sexual con la que actúa llevó a que se escribiera de ella este poema:

Wallada ha parido y no tiene marido;

se ha desvelado el secreto:
se parece a María,
pero la palmera que ella sacude es un pene recto[31].

Fue su discípula Muhya Bint Al-Tayyani, quien escribió estos durísimos versos acerca de ella. Muhya probablemente aprendió de su maestra Wallada la fórmula de redactar sátiras mordaces, género que Wallada dominaba a la perfección y del que han quedado algunas muestras. La poetisa, pasado su momento de esplendor y de juventud, cuando se rodeó de una corte literaria interesante, se dedicó a la enseñanza. Una de sus alumnas fue Muhya, joven de origen muy humilde, a la que Wallada acogió en su casa y que después escribiría versos terribles contra su maestra.

Qasmuna Bint Ismail fue una poetisa judía que vivía en Al-Ándalus y que escribió su obra en árabe. A diferencia de las mujeres judías de otras regiones, Qasmuna se benefició de la formación que recibían algunas mujeres allí, que alcanzaba no sólo a las musulmanas, sino a mujeres de las otras comunidades religiosas. Aunque sin absoluta seguridad, probablemente Qasmuna fuera la hija del famoso visir Ismail ibn Nagrila, un judío que alcanzó gran poder en la corte de Granada. Qasmuna pudo ser contemporánea de Wallada pues nació en la década de 1030. Buen poeta el propio Ibn Nagrila, fue un padre que se preocupó de la educación de sus tres hijos varones, y sería imposible pensar que no hubiera educado también a su hija. Ésta tiene varios poemas, y en algunos expresa sus sentimientos hacia su padre.

En ese medio sensual que eran las cortes literarias andalusíes, Qasmuna pudo ser una isla recatada; la influencia cultural de la comunidad judía a la que pertenecía pudo desviarla del erotismo y la sensualidad, pues no se encuentran en la poesía hebraica esas características, al menos de

forma explícita. Esto se vislumbraría en un poema en el que Qasmuna hace llegar a su padre la queja de estar soltera, perdiendo su juventud sin el amor de un hombre «y sólo queda algo que no quiero nombrar»; su padre debió de pensar que esto era buscarse un amante o practicar el amor libremente y le buscó marido de inmediato.

Del siglo posterior a estas dos creadoras habría que destacar a Hafsa Bint Al-Hajj Al-Rakuniyya, poetisa granadina que vivió en las décadas centrales del siglo XII, coincidiendo con el final de la presencia almorávide en Al-Ándalus y la llegada de los almohades. Perla extraordinaria de su época por su belleza, su distinción moral, su cultura literaria y su espíritu[32], al contrario que Wallada fue una mujer que alcanzó éxito o consideración en su tiempo sin proceder de familia adinerada, sino por propios méritos. Dotada con cualidades naturales para el lirismo, su obra refleja una instrucción basada en las materias que hacían de las jovencitas mujeres de espíritu refinado: la caligrafía, la poesía, la historia, la literatura y la música, todas la materias que los árabes denominaban conjuntamente como *adab*.

Su poesía resulta muy refinada aunque no le faltaban palabras mordaces o francas. Practicó varios géneros literarios, entre ellos la elegía y la sátira; destacable fue la correspondencia poética que mantuvo con uno de sus amantes, que permite vislumbrar su posición ante los hombres, su libertad o sus ideas. Son especialmente interesantes los versos que se intercambió con uno de sus amantes, Abu Jafar, importante personaje de la Granada de aquel tiempo, que se enamoró perdidamente de Hafsa y que para iniciar su relación con ella le pidió una entrevista. Un hombre de familia relevante como él podía esperar una respuesta rápida, pero la respuesta de Hafsa se hizo esperar dos meses, no sin que antes Abu Jafar volviera a enviarle unos versos solici-

tándole de nuevo una cita. Cuando finalmente ella contestó iniciaron una relación amorosa, reflejada en la correspondencia poética que mantuvieron, pues tuvieron la costumbre de «responderse el uno al otro como las palomas»[33].

Pero Hafsa pudo no ser muy fiel a su amante, pues posiblemente tuvo también una relación amorosa con el gobernador almohade de Granada, Abu Said. Mantuviera relaciones o no con los dos amantes al mismo tiempo, Abu Jafar debía sentirse suficientemente celoso para reprocharle haberse enamorado de tal hombre, lo que le comunicó con un poema muy duro:

> *¿Cómo sientes este amor tan fuerte por él?*
> *Yo podría comprarte en el mercado de los esclavos un negro mejor*
> *que él por veinte dinares.*

No eran los únicos versos mordaces que el amante de Hafsa dedicaba al gobernador de Granada, y ello posiblemente le costó la crucifixión, castigo no desconocido en aquellas épocas y en ese espacio. Hafsa tuvo la valentía de vestirse de luto por él y dedicarle versos cariñosos, lo que le valió amenazas desde el poder. Como Wallada, Hafsa tampoco llevaba velo. Su actitud no expone rasgos de haber sido dura para ella su niñez y adolescencia durante la época almorávide, y su madurez en tiempos de los almohades. La llegada de estas tropas religiosas, con su rigidez religiosa, afectaron a aspectos no sólo políticos y sociales de Al-Ándalus, sino culturales y de otra índole. Cabría preguntarse de qué manera pudo afectar al mundo femenino de Al-Ándalus la llegada de estos poderes norteafricanos.

El primer mandatario almorávide, Yusuf ben Tasufin, contó con el firme apoyo en su vida política de su esposa, Zaynab. Su papel y el de otras mujeres de su tiempo han hecho pensar que las mujeres tuvieron una mayor consideración social, e incluso mayor visibilidad en la época almo-

rávide. Tamima, la hija del primer emir almorávide y hermana de Ali Ibn Yusuf, ganó fama de mujer culta y generosa, familiarizada con la poesía árabe. En el ejército almorávide que atacó Valencia venían unas legendarias «amazonas» con gran pericia en el uso del arco «torqui»[34].

La etapa almorávide fue un «momento de gran inquietud, desasosiego y desesperanza»[35]. En un libro de poemas de Ibn Sara As-Santarini quedan reflejadas algunas características de su idea de las mujeres de aquel tiempo. Sus versos de repudio a su esposa y de consuelo por la muerte de su hija son buena muestra de la misoginia del autor y posiblemente de las ideas sobre las mujeres de la sociedad de su tiempo:

El tiempo se ha apiadado liberándome
de una mujer que con la espada de sus gastos
derramaba mi sangre impunemente.
Una negruzca loba en su guarida,
y una mortal serpiente en sus abrazos.

Si expresa su tranquilidad de ánimo al liberarse de su esposa, no lo muestra menos al hablar del fallecimiento de su hija:

Oh muerte, has sido compasiva con nosotros,
y has vuelto a visitarnos.
Benditos sean tus hechos, dignos de gratitud,
pues has traído abundancia y has cubierto
algo que había que ocultar;
hemos casado a nuestra hija con la tumba
sin pagarle la dote y sin ajuar.

Su insistencia en que la muerte [y la tumba] es un velo que protege el honor de las mujeres libres, no representa una crítica implícita de la sociedad bereber que permitía a la mujer una conducta que los árabes consideraban cuando menos inadecuada e impropia[36].

Aunque los almorávides fueron un grupo religiosamente muy estricto, en lo referente a las mujeres tenían el referente del territorio del que procedían. Eran bereberes, del nor-

te de África, zona donde la mujer había tenido más consideración e igualdad respecto de los hombres. La poesía sufrió un eclipse en tiempos de los almorávides, aunque eso no es muestra del empeoramiento de la situación femenina. En general el panorama cultural cambió al llegar los almorávides, y la brillante corte literaria de Al-Mutamid se transformó de tal forma que el declive no sólo afectó a la poesía femenina, sino al conjunto de la poesía y de la producción literaria.

La situación llevó a algunos poetas a ejercer oficios menos creativos, como el de copista, ejercido por mujeres en la Córdoba califal. No sería arriesgado suponer que este oficio de mujeres fuera ocupado por hombres en momentos difíciles para la producción literaria. Era un oficio mal retribuido, tal como indica un escritor («El oficio de copista es un bosque de desdichas / cuyas hojas y frutos son la indigencia»), y por ello no habría inconveniente en dejarlo a las mujeres.

Ellas, en efecto, ejercieron oficios que no interesaban a los hombres. Aparte de las poetisas o de las mujeres que tuvieron la oportunidad de recibir una educación, una parte pequeñísima de la población femenina, el resto de las mujeres se dedicaba a estar en la casa y al servicio doméstico, las pobres atendiendo su casa, y las más humildes, empleadas como criadas de las casas más ricas. En los grupos intermedios de la sociedad pocas mujeres saldrían de los quehaceres del ámbito doméstico. Por tanto, a la hora de dar una imagen de las mujeres musulmanas de los siglos XI al XIII hay que considerar las grandes diferencias entre los distintos escalones sociales.

Las poetisas, como integrantes del grupo privilegiado, recibirían la educación habitual en las mujeres de aquel tiempo. Esta educación les permitió acceder a «todos los cam-

pos del saber: la poesía y las letras en general, la lexicografía y la gramática, las ciencias coránicas, *al-hadiz, fiqh*, historia, cálculo o *hisab, kalam* o teología dogmática, astronomía, métrica, medicina y la música y el canto»[37]. No obstante, resultan muy pocas las mujeres que pueden contarse en cada una de esas manifestaciones culturales.

La creatividad del resto de las mujeres se limitaba a hacer bien sus tareas o a cocinar platos o dulces especiales para ocasiones fuera de lo ordinario. No es de extrañar que en este tiempo se escribieran dos libros de recetas de cocina, que obviamente no eran accesibles a la mayoría de las mujeres, que no sabían leer, pero reflejan el interés de la época por la comida y la cocina[38]. Es evidente que las mujeres tenían una gran tarea en la cocina, pues allí no sólo preparaban la comida diaria o extraordinaria, sino que se hacía la fabricación casera de mantequilla y queso, y la preparación de aceitunas, alcaparras, berenjenas, pescado salado… Las mujeres irían aprendiendo en la casa, y pasando de generación en generación esta preparación de alimentos, y conocerían fórmulas para conservar la leche y procurar que no se estropeara, o mantener la mantequilla o restaurarla si se había vuelto rancia.

Se cocinaba en casa, pero algunas comidas las llevaban al horno vecinal. Se consumían carnes de ave y ternera, puesto que el cerdo estaba prohibido, y las especias favoritas eran la canela y la pimienta, no sólo por el sabor sino por su poder antiséptico y conservador. Como se alimentaban con las manos, elaboraban algunos preparados para lavarse después de comer. Una de ellos, utilizado por reyes y grandes personajes, era un polvo que contenía sustancias de tanto valor como alcanfor y almizcle. Algo parecido se hacía para limpiarse las manos tras las comidas para grupos sociales más bajos.

Ninguna de estas tareas sería propia de princesas, reinas o concubinas reales, como Zaida, pero era normal en la mayoría de las mujeres de su tiempo. Zaida sirve de ejemplo de las musulmanas en la medida en que fueron utilizadas como amantes de los varones cristianos, algo que cada vez iba a ser más frecuente en los reinos del norte, una vez que se fue avanzando en el proceso repoblador.

VII
Doña Raquel

Una judía muy hermosa

[…] Tantos siglos
goces esa beldad, Raquel divina,
cuantas arenas de oro el rico Tajo
revuelve en sus corrientes cristalinas.

Vicente García de la Huerta, *Raquel*

Un paseante por las calles de Toledo después de conquistada por Alfonso VI en 1085 encontraría mujeres con la cabeza cubierta por un velo. Toledo reunía dentro de sus muros a las tres comunidades que vivieron en la península Ibérica en la Edad Media, cristianos, musulmanes y judíos, y las mujeres musulmanas y judías andarían por la calle con el velo que su religión exigía o aconsejaba a las mujeres. Décadas más tarde, la Iglesia imponía la obligación a las mujeres judías de llevar una señal para identificarlas[1], aunque probablemente en los reinos hispánicos no lo hicieran, pues la resistencia a ello fue constante. La Iglesia quería que los varones cristianos las distinguieran fácilmente con el fin de evitar las tentaciones y las ocasiones de pecar con una mujer judía.

Una de esas toledanas podía haber sido doña Raquel, la famosa judía amante del rey Alfonso VIII, que tanto interés ha suscitado en historiadores y escritores. La historia de amor entre el rey y esta hermosísima joven, en esos tiempos de armonía entre comunidades y en una ciudad ejemplo de tolerancia, puede constituir un buen símbolo de las relaciones interconfesionales en los siglos XI al XIII.

La historia, o la leyenda, cuenta que en la temprana juventud del monarca, muy poco después de haberse casado con Leonor de Plantagenet, una de las hijas del rey de Inglaterra, conoció en Toledo a una joven judía, posiblemente de nombre Fermosa, de la que se enamoró perdidamente hasta el punto de encerrarse con ella durante meses o años, y no ocuparse de los asuntos del reino. Preocupados los nobles consejeros del monarca por su conducta y actitud, decidieron que había que hacer desaparecer a esta mujer, y no encontraron mejor manera que asesinarla:

> […] pues el rey d. Alfonso ovo passados todos estos trabajos en el comienzo cuando reino fue cassado, fuese para Toledo con su muger, Dona

Leonor; e estando y [allí] pagose mucho de una judia que avie nombre fermosa e olvido la muger e encerrose con ella gran tiempo en guisa que non se podie partir de ella, por ninguna manera, nin se pagaba tanto de cosa ninguna; e estubo encerrado con ella poco menos de siete anos, que non se medraba de si nin de su reyno nin de otra cosa ninguna. Entonces ovieron su acuerdo los omes buenos del reyno como pusiesen algun recaudo en aquel fecho tan malo e tan desaguisado; e acordaron que la matasen e que asi cobrarier a su Senor, que temen por perdido; e con este acuerdo fueronse para alla; e mientras los unos fablaron con el Rey, entraron otros donde estaba aquella judia en muy nobles estrados e degollaronla.

La historia es un tanto confusa, empezando por no saberse el nombre exacto de la mujer, ni el momento concreto en que pudo ocurrir, ni el tiempo que duró la relación. Sin embargo, como ya se mencionó antes sobre otros personajes, la denominada después doña Raquel fue una figura real, debió de existir y en medio de una niebla encubridora se atisba su figura, pero no se define.

La *Primera Crónica General* en su redacción inicial no menciona para nada el episodio de la judía, y es en una redacción de finales del siglo XIII[2] en la que se intercala la historia, tal como se ha anotado arriba. Esos pecados son los que había cometido el rey siendo un hombre casado y manteniendo una relación con una mujer de religión judía. Sería precisamente ese motivo el que llevó a silenciar la relación del monarca, pues los elogios de un rey tendrían que ocultar el doble pecado que estaba cometiendo un monarca cristiano. Para disculpar al soberano, culpan a la propia judía, pues explican que el gran amor que la tenía era «por hechizos que ella sabía hacer»[3].

Saber hacer hechizos, es decir, ser «hechicera», consistía un delito suficiente como para justificar la muerte de una mujer, tal como muestran algunos fueros de aquel tiempo. El fuero de Úbeda proponía quemar a «erboleras» o hechiceras[4]. Hechicería o magia se relacionaban con las mujeres judías o se consideraban «oficios» propios de ellas, como la

medicina se consideraba labor propia de varones judíos. Magia y medicina eran dos cosas temidas y bajo sospecha, de manera que no es de extrañar que doña Raquel, como judía, estuviera bajo sospecha de hechicería. En cualquier caso ella era la mala mujer que había seducido al rey y, por tanto, el castigo se consideraba bien merecido.

El personaje de doña Raquel está muy difuminado en las crónicas medievales, hasta el punto de que algunas se limitan a apuntar que el rey se enamoró de una judía muy hermosa y sólo la *Crónica General* dice «una judia que auie nombre Fermosa». El personaje fue muy utilizado en obras literarias posteriores; se encuentra en obras españolas: Lorenzo de Sepúlveda en la *Romanza* (1551), Lope de Vega en *Jerusalén conquistada* (1609) y en *Las paces de los reyes y la judía de Toledo* (1617), Mira de Amescua en *La desgraciada Raquel* (*c.* 1625), Luis de Ulloa y Pereyra en *La Raquel* (1650), Juan Bautista Diamante en *La judía de Toledo* (1667), Vicente García de la Huerta en *Raquel* (1778)[5]; fuera de España recurrieron a ella el vienés Franz Grillparzer (1791-1872) que escribió *La judía de Toledo* (1855), Lion Feuchtwanger en otra obra con el mismo título, *La judía de Toledo* (1954), y J. H. Rosny en *La juive (Rachel et l'amour)* (1926). Doña Raquel fue, pues, un personaje inventado a partir de parcas referencias históricas.

Fue posiblemente Lope de Vega quien la dio el nombre de Raquel, por ser el más típicamente judío en el siglo XVII. Es más probable que se llamara Fermosa, nombre bastante utilizado por las mujeres judías durante la Edad Media. En la documentación toledana de la época en la que posiblemente Alfonso VIII estuvo unido a esta mujer se ha encontrado a una vecina llamada Fermosa[6], aunque no es probable que se tratara de la amante del rey, pues era una

mujer con problemas económicos, que hubo de poner una viña en venta[7].

A la falta de precisión del personaje contribuye el desconocimiento de la fecha de estas relaciones, pues cabría pensar que fue en la década de 1170-1180, poco después del matrimonio del rey, pero también se desconoce la fecha exacta del matrimonio real. También podría pensarse que hubiera sido después, pues el desastre de la batalla de Alarcos (1195) contra los almohades se consideró un castigo divino por los pecados del monarca. En tal caso cabría pensar que la unión del rey y la judía habría tenido lugar no mucho antes de esa batalla.

Se desconoce no sólo el momento exacto, sino la duración de estas relaciones; mientras unas crónicas indican siete años, otras apuntan siete meses. Siete años sería mucho tiempo, aunque el rey podría haber mantenido dos relaciones paralelas, y haber tenido con la reina a sus tres primeros hijos, uno cada año, Berenguela, Fernando y Urraca. Siete meses parece tener más sentido. No obstante, ni una cifra ni otra pueden ser aceptadas sin más, pues posiblemente nadie conoció con exactitud el momento en que comenzó el enamoramiento, y las crónicas anotan el número siete como uno de los números mágicos para el hombre medieval.

El monarca estuvo durante un tiempo incumpliendo las normas religiosas; cometía dos pecados, el de adulterio al estar casado y el de mantener relaciones con una mujer no cristiana. En cierta manera se comportaba de forma contraria a las normas que él mismo había ordenado para la ciudad de Toledo en el año 1174, cuando confirmó el fuero en el que disponía que las mujeres de moros y judíos, viudas o vírgenes, no fueran obligadas por alguna persona poderosa a casarse, y prohibía el rapto de esas mujeres, ni en la ciudad ni en vía ni en «villa», bajo pena de muerte[8].

La relación del rey y doña Raquel se producía en un momento en el que las comunidades judías estaban asentándose en los territorios conquistados por los reyes cristianos a Al-Ándalus. Fue en los siglos XI al XIII cuando se produjo el cambio de dominación bajo la que vivieron los judíos como minoría[9]. Bien porque hubo un gran avance en la conquista de territorios de los reinos cristianos, bien porque los judíos, presionados por los almohades en la segunda mitad del siglo XII, comenzaron un éxodo hacia los reinos del norte donde esperaban vivir mejor y más seguros. Los reinos cristianos, no acostumbrados a esta minoría, tuvieron que acomodar sus normas y leyes a la presencia de este grupo social, a la vez que la minoría judía buscaba fórmulas para convivir con la mayor armonía posible y poder llevar una existencia mejor.

Ya había noticias de una comunidad judía en Nájera a comienzos del siglo XI. Se conoce su existencia porque esa comunidad solicitaba ayuda a otras comunidades judías en una carta para que contribuyesen al pago del rescate de una mujer judía embarazada que, viajando hacia el norte con su marido e hijas, había sido asaltada y había sufrido la pérdida de su marido y el robo del dinero que llevaban; la ayuda de la comunidad de Nájera fue esencial para salir adelante[10].

Poco a poco fue creciendo el número de juderías tanto en la corona de Castilla como en la corona de Aragón. Como había venido ocurriendo en las comunidades judías del exilio, se fueron acomodando a sus nuevos gobernantes, y no sólo para cumplir las leyes, sino para adquirir parte de la cultura de las nuevas tierras; dejaron de hablar en árabe para empezar a hablar en castellano, pues el hebreo estaba reservado para las ceremonias religiosas; las mujeres, dada su

poca participación en los rituales religiosos, no usarían otra lengua más que el castellano.

Doña Raquel pertenecía a una de las comunidades judías más florecientes, la judería de Toledo. Esta ciudad, considerada símbolo de tolerancia, fue espacio de convivencia de cristianos, musulmanes y judíos. Juntos desarrollaron una importante tarea cultural en la Escuela de Traductores de Toledo. La escuela tuvo dos momentos importantes, el primero, patrocinado por el arzobispo don Raimundo (1125-1152), duró hasta casi finalizar el siglo XII, y el segundo durante el reinado de Alfonso X (1252-1284). Fue en esos tiempos de armonía y de contribución conjunta en las tareas culturales de la primera escuela, en el siglo XII, en los que vivió doña Raquel.

Pocos son los datos sobre las judías de aquel tiempo, casi tan escasos como los de doña Raquel. A pesar de la parquedad de noticias, la documentación es suficientemente explícita como para mostrar el gran rechazo de los nobles del reino a estas relaciones amorosas del rey. Teniendo en cuenta que muchos monarcas tuvieron relaciones amorosas con mujeres que no eran sus esposas, habría que preguntarse si en este caso la situación fue peor por tratarse de una mujer judía. Lo que molestaba a los castellanos probablemente era:

> […] la soberbia de ésta y de toda su grey judaica. Esta soberbia judía, de la que más de una vez se quejan los cronicones castellanos y que ya constituye un tópico obligado de todos los antisemitismos, es lo que a Raquel pierde[11].

Esta soberbia se señala en la obra de García de la Huerta con unos versos que expresan el odio a los judíos en el siglo XVIII, pero que bien podían indicar los comienzos del antisemitismo en la época de doña Raquel:

Escarmiente en su exemplo, la sobervia;
pues quando el cielo quiere castigarla,

no hay fuerza, no hay poder que la defienda.

Al margen de que sean autores posteriores los que apunten el antisemitismo como causa del rechazo a doña Raquel, no es difícil darles la razón, especialmente si se comparan estos amores con los del rey Alfonso VI. No habían pasado cien años desde que este rey había tenido una amante musulmana, Zaida, y ésta no había padecido el rechazo que sufrió doña Raquel. Esto sólo puede explicarse si se piensa en el momento de la relación, el tiempo en que se iniciaba el antisemitismo. Entre ambas mujeres había diferencias notables que posiblemente no pesaron tanto. Zaida era una princesa musulmana; Raquel una judía de una familia más o menos adinerada. Alfonso VI era viudo y necesitaba un hijo varón, Alfonso VIII estaba recién casado y su esposa le podía dar muchos hijos.

Doña Raquel no debió de darle ningún hijo a su amante, o, al menos, las fuentes históricas no lo mencionan. Dentro del campo de la leyenda se encuentra un niño de nombre Sancho, salvado en el momento de la muerte de su madre y del que se pierde el rastro posteriormente. No sería arriesgado afirmar que se trata de un «hijo de la ficción», inventado por alguno de los escritores antes mencionados. Poco se puede saber de un hijo incierto, cuando se sabe tan poco de la madre.

Una mujer judía hermosísima, como se la describe, era típico objeto de deseo sexual de los varones cristianos. La fama de su belleza se ha extendido durante siglos, posiblemente divulgada por la literatura de la época. En las cantigas de Alfonso X se cuenta la historia de Marisaltos, una judía viciosa que pasó a ser casta al convertirse al cristianismo[12]. Se llegó a identificar a las judías como prostitutas, y de ello son buena muestra los citados versos de Lope de Vega en *Fuenteovejuna*. La consideración como viciosas de

las mujeres judías podría explicarse en comparación con las cristianas, por las diferencias de ambas religiones: el cristianismo estaba más obsesionado con la castidad que el judaísmo. Ambas confesiones, sin embargo, prohibían el mestizaje entre miembros de las dos religiones.

El cristianismo se oponía por medios legales a tales uniones. Tanto la legislación local como la real imponían penas graves a quienes cometían delitos sexuales. El fuero de Sepúlveda (1076) ordenaba que «Todo judío que con cristiana fallaren sea despennado et ella quemada» y «Toda cristiana que criare fijo de moro de judío, o que morare con ellos, sea dada por mala, et sea fostigada e echada de la villa». La legislación real, en concreto las *Partidas*, castigaba con pena de muerte la cohabitación de judíos con mujeres cristianas. Éste fue el castigo que recibió doña Raquel tiempo antes de publicarse las *Partidas*, pues la castigaron a morir por cometer adulterio con un hombre casado cristiano. En este caso, siendo el transgresor el rey, el varón no padece castigo, sólo la mujer, como posible seductora o inductora.

El judaísmo no era menos estricto y consideraba un grave error las relaciones íntimas de judíos y gentiles. «El que sigue el camino erróneo con una mujer gentil profana el pacto de Abraham», decía Nahmanides a su hijo en una epístola, para que se cuidara de mantener relaciones con mujeres no judías[13]. Pero las relaciones entre ambas comunidades debían de ser bastante frecuentes, tal como parece indicar un sermón del año 1281 del rabino Todros Halevi Abulefia, que comparaba las relaciones sexuales con mujeres no judías con la adoración de ídolos.

Los judíos de Sefarad tenían fama de ser mucho más libertinos que los de otras partes de Europa, por la influencia de la sociedad musulmana, más permisiva en su conducta sexual. Esto supuestamente habría influido también en la

sociedad cristiana y en los judíos que vivían en los reinos cristianos. Fuera cierto o no, la libertad sexual de los judíos y sus relaciones con mujeres de otras religiones escandalizaban a otras comunidades judías europeas y un buen ejemplo de ello es el rabino Moisés de Coucy que, en su visita a los reinos hispánicos en 1236, quedó impresionado por lo que vio y así escribió: «Quien tiene relaciones con una mujer gentil es considerado como quien se casa con la idolatría»[14].

Parece evidente que los judíos culpaban de la libertad sexual de sus mujeres a la influencia de las otras dos culturas con las que convivían. Las hijas de Israel «destacan por su modestia, no son vistas en las plazas ni son halladas disolutas como las hijas de los gentiles que salen a las esquinas en cualquier lugar», decía Yosef Quimhi (*c.* 1110-1175),judío que salió de Al-Ándalus a la llegada de los almohades y se asentó en Narbona[15].

La libertad sexual se manifestaba en buena medida con la institución del concubinato. El hecho de tener una o más concubinas no puede explicarse por la influencia de la sociedad musulmana, pues se trata de una relación muy unida a la estratificación social. Sólo hombres ricos o de buena posición se podían permitir el lujo de mantener concubinas; y sólo mujeres pobres aceptaban ser concubinas de un rico, pues posiblemente les compensaba más ser concubinas de un rico que esposas de un pobre. ¿Podría ser éste el caso de doña Raquel? ¿Prefirió ser concubina de un rey antes que esposa de un hombre de estatus inferior? Es difícil contestar a estas preguntas por falta de noticias sobre ella, pero su figura responde al de la concubina, no aceptada por la sociedad judía, no tanto por sus relaciones extramatrimoniales con un hombre, sino porque ese hombre no era judío. La posición de su comunidad no difería mucho, pues, res-

pecto de la de los cristianos, que se oponían a las relaciones entre cristiano y judía.

La consideración de la mujer judía como objeto de placer sexual no era algo exclusivo de los varones cristianos. Las composiciones poéticas hebreas que describen a sus mujeres, aunque no son muy fiables pues lo hacen de forma estereotipada coincidente «con los postulados de la poesía árabe de la época»[16], las presentan «como una cortesana voluptuosa y sensual», de la que destacan los ojos seductores «como lanzas en los corazones», sus pechos «como granadas auras engastadas en oro» (Ibn Gabirol), labios con «néctar», su boca con «miel y maná» y sus mejillas «como manzanas doradas con figuras de plata».

La voluptuosidad y sensualidad de estas mujeres podría ser la de doña Raquel y la de algunas jóvenes, pero difícilmente sería el retrato de la mayoría de las mujeres judías de aquel tiempo, bien estuvieran en territorio de Al-Ándalus o en los reinos cristianos.

La descripción física iba acompañada de un retrato interior poco favorecedor. La tradición judía había hecho de la mujer una malvada y de la misma manera que Ibn Jalfun lo había expuesto en el siglo X, los poetas de los siglos XI, XII y XIII mantuvieron ideas peyorativas sobre la mujer. Entre ellos habría que destacar a Ibn Gabirol (1021-1058), que ratifica la consideración de la mujer como mentirosa («Ha sido engañado mi corazón como novio de la tierra, / sus pechos han sido palpados por mano extraña») y falsa («No asemejes tus palabras a las de la mujer / que dice sólo palabras lisonjeras»)[17]. Su aversión a la mujer, en línea con la misoginia, le lleva a mostrar su oposición a cualquier atisbo de igualdad entre hombres y mujeres, así como a incluir a la mujer en el mismo grupo de las bestias en uno de sus poemas:

Aquel que compara su palabra con la de los hombres es
como el que compara cincuenta con cinco,
pues lo poco que él las aventaja es como
lo que supera el hombre a todas las bestias y a la mujer.

En una línea también próxima a la misoginia se expresaban algunos de los intelectuales judíos mejor conocidos de aquel tiempo: Moisés Sefardí, convertido al cristianismo bajo el nombre de Pedro Alfonso en 1106, Maimónides (1135-1204) y Yehudah ibn Sabbetey (siglos XII-XIII), hombres que escribieron sobre mujeres; no se encuentra un solo nombre de mujer judía hablando de ellas mismas.

En uno de los cuentos de la *Disciplina Clericalis*, Pedro Alfonso recoge sentencias que previenen a los hombres de cuidarse de las malas mujeres. En algunas de ellas se transluce claramente las palabras bíblicas: «Prefiero vivir con un león o una serpiente a convivir con una mala mujer», puestas en boca de un filósofo que dice: «Sigue al escorpión, al león, al dragón, pero no sigas a una mala mujer»[18].

Maimónides, el gran filósofo judío contemporáneo de doña Raquel, para referirse a algo sin sentido decía «éstas son palabras de mujeres, de locas y de viejas»[19]. Según él «no hay nada más bello para una mujer que sentarse en un rincón de su casa»[20]. Aunque consideraba que no había que hacer del hogar una prisión para la mujer, recomendaba a ésta que, aparte de las visitas a familiares, no saliera de casa más de una o dos veces al mes.

Probablemente también sea de la época de doña Raquel una obra literaria titulada *Ofrenda de Yehudah el (que odia a las mujeres) misógino*, escrita por Yehudah ibn Sabbetey, autor que vivió en los siglos XII-XIII, que se manifiesta con palabras durísimas contra la mujer, de la que dice tener «insidias en su interior», de manera que «nadie que la toque queda impune».

Si la comunidad judía consideraba así a sus mujeres, no se podía esperar mejores pensamientos por parte de los cristianos y en el caso concreto de los posibles amores del rey Alfonso con doña Raquel, no cabía aguardar que se culpara al rey, sino a su amante, como se ha indicado antes. Para quienes rodeaban al monarca no había duda de que una mujer así merecía ser castigada.

El castigo a la judía, como se ha dicho antes, llegaba en un momento en que se estaba desarrollando el antijudaísmo en toda Europa, aunque fueron menos las tropelías contra los judíos en los reinos peninsulares que en otras partes de Europa. Aumentó la discriminación legal contra los judíos desde finales del siglo XII y comienzos del XIII, expresada en la legislación papal e imperial. Esa discriminación legal llevó a la degradación social de los judíos, a su privación de derechos civiles básicos y, en última instancia, a hacerles objeto de desdén y hostilidad popular[21]. El IV Concilio de Letrán (1215) «inauguró una nueva toma de postura de la Iglesia hacia las minorías étnico-religiosas»[22], que seguirían los componentes del «pueblo que no es pueblo».

No habían pasado muchos años desde el episodio de doña Raquel, cuando se fundaron dos órdenes religiosas, la de los franciscanos y la de los dominicos, identificadas por un escritor judío del siglo XIII como «el pueblo que no es pueblo» mencionado en el cántico de Moisés en el *Deuteronomio*[23], que resultaron terribles contra los judíos. Estos frailes fueron desde comienzos del siglo XIII hasta el final de la Edad Media los grandes enemigos de los judíos. «Como inquisidores, misioneros, litigantes, polemistas, estudiosos minar la libertad religiosa y la seguridad física de la comunidad judía medieval»[24]. Fueron ellos quienes desarrollaron la inquisición papal, intervinieron en la controversia de Maimónides, dirigieron las quemas del Talmud, obligaron a

los judíos a escuchar sus sermones inflamados y promovieron el antijudaísmo y el odio a los judíos entre los cristianos laicos.

De nuevo las mujeres judías, como en los tiempos de Meliosa, empezarían a sufrir las persecuciones dirigidas contra su comunidad. Una de esas persecuciones probablemente se produjera en Toledo hacia el año 1180; poco después de la muerte de doña Raquel. También en Al-Ándalus, con la llegada de los almohades, se inició una política antijudía que llevó a muchos judíos andalusíes a salir de ese territorio antes de padecer las consecuencias de las persecuciones a las que les sometieron los almohades.

En tiempos de doña Raquel, la pacífica situación de la que habían gozado los judíos durante los primeros cinco siglos de dominación musulmana estaba llegando a su fin. La legislación castellano-leonesa recogida en las *Partidas* (segunda mitad del siglo XIII) expone la posición hacia los judíos, con una casuística acerca de sus relaciones con los cristianos.

> Defendemos que ningún judío no deba atreverse de tener un cristiano ni cristiana para servirse en su casa; sin embargo los puedan tener para labrar y trabajar en su propiedad, o protegerlos en camino cuando tiene que ir a un lugar donde hay dudas [un lugar peligroso].
>
> En adición, defendemos que ningún cristiano ni cristiana no invita a ningún judío ni judía, ni acepta una invitación de ellos para comer ni beber, o tomar ningún vino hecho por las manos de ellos [judíos].
>
> También mandamos que ningún judío no deba atreverse de bañarse en un baño con los cristianos.
>
> En adición defendemos que ningún cristiano no reciba medicina ni remedio que fue hecho por las manos de un judío, aunque se puede recibir consejo de algún judío sabio, solamente si fuera hecha por la mano de un cristiano que conozca y sepa los ingredientes[25].

En este código se encuentra también la prohibición a los judíos y judías de salir a la calle el día de Viernes Santo, para no provocar la ira de los cristianos, que se ensañaban con ellos por haber causado la muerte de Cristo, así como la or-

den de que llevaran señales que les identificaran. Con ello Alfonso X respondía a la normativa eclesiástica, ordenada en el IV Concilio de Letrán (1215), según la cual la comunidad judía, así como las prostitutas, los musulmanes, los leprosos y los herejes reformados, debían portar una señal distintiva. En realidad Alfonso X se retrasaba respecto de otros monarcas de los reinos hispánicos, pues Jaime I lo había ordenado en 1228, y Teobaldo de Navarra en 1234.

También del reinado de Alfonso X son algunos ordenamientos de cortes en los que se incluye la obligación de llevar señales distintivas, y se señala la prohibición de intercambiar nodrizas, es decir, una mujer judía no podía ser nodriza de un niño o niña cristianos[26], o una mujer cristiana no podía ser nodriza de un niño judío o, al menos, no se la podía dejar sola en la casa con el niño, por miedo a que le hiciera algo malo. Sin embargo, estas normas eran un simple recordatorio de algo que venía sucediendo y que continuaría en los siglos siguientes, pues las actas de cortes de los siglos XIV y XV también reflejan estas prohibiciones, clara señal de que no se estaban cumpliendo.

Existía la creencia de que a través de la leche se podían transmitir comportamientos, creencias y actitudes. Esto se extendió además a las canciones de cuna, y así, en el *Book of the Picus* redactado para la comunidad judía de Renania en el siglo XIII, se condenaba el canto de nanas que las gentiles dirigían a los niños judíos, diciendo que esto debía ser sólo función de las mujeres judías. La teoría difería claramente de la práctica, pues si hubieran estado convencidos de que la leche podía transmitir lo que no se quería, ¿por qué empleaban nodrizas de otras etnias?

De la época de Alfonso X son otras muestras de antijudaísmo, como las que se encuentran en manifestaciones culturales como las *Cantigas*. En la cantiga 34 aparecen unos

judíos provocando disturbios en el entierro de la Virgen[27]. También era abundante el repertorio antisemita en la música medieval.

La violencia que empezaban a sufrir las judías como consecuencia del antijudaísmo que se desarrollaba en los reinos cristianos, y en Europa en general, agravaba en buena medida la situación de las mujeres que padecían cierta violencia en el hogar. En una sociedad como la judía en la que las mujeres gozaban de buena consideración dentro de la casa, hay muchos interrogantes acerca de si era aceptable o bueno que su marido les pegara. Esos interrogantes se ponen de manifiesto en las preguntas que se hacían a los rabinos sobre este tema.

La ley talmúdica expone la absoluta prohibición de pegar a las mujeres. «Un judío debe honrar a su mujer más que a sí mismo. Si uno pega a su mujer debe ser castigado más que si pegara a otra persona»[28]. Pero la teoría no se aplicaba en la práctica, pues los varones judíos actuaban como señores de la casa, olvidando la norma de que la señora debía ser honrada. Al marido le correspondía ser fiel y cortés con su mujer. Una esposa no podía conseguir el divorcio por padecer malos tratos de su marido, pero si éste le pegaba era castigado con penas que llegaban hasta hacerle entregar todo su dinero[29]. Esto no era así si el comportamiento de la mujer no era el adecuado, y así lo manifiesta el propio Maimónides, quien dice que si la mujer se niega a cumplir algunas de sus tareas obligatorias «se le puede pegar incluso con un látigo hasta que las haga»[30].

La armonía entre cónyuges se consideraba un valor en la sociedad judía, y las buenas relaciones sexuales entre esposos eran consideradas tan importantes que los rabinos permitían el uso de una esponja anticonceptiva (*mokh*). Esta esponja estaba especialmente aconsejada cuando una madre

daba el pecho para evitar volver a quedarse embarazada, pues el embarazo limitaría la leche del niño y pondría en peligro la vida de éste.

La deseada armonía no siempre se conseguía. Los abusos o el maltrato a las mujeres no sólo consistían en castigos físicos, existían formas sibilinas de destruir la reputación de una jovencita o hacerla pasar malos momentos. Resultaba frecuente el caso de forzar a una joven a casarse de manera fraudulenta. Era suficiente que un hombre extendiera el rumor de que una mujer se había comprometido con él para inhabilitarla para el matrimonio con cualquier otro hombre. Aunque el instigador no consiguiera el objetivo de casarse con ella, podía hacerle mucho daño, puesto que hasta que el caso no estuviera resuelto en los tribunales, ella no se podía desposar legalmente. El uso de estratagemas fraudulentas fue algo frecuente tal como ha quedado reflejado en numerosos documentos legales.

Los castigos por delitos sexuales ya estaban establecidos en el *Levítico*, aunque las penas eran tanto para la mujer como para el varón:

> 20: 10. Si un hombre cometiere adulterio con la mujer de su prójimo, el adúltero y la adúltera indefectiblemente serán muertos.
>
> 20: 11. Cualquiera que yaciere con la mujer de su padre, la desnudez de su padre descubrió; ambos han de ser muertos; su sangre será sobre ellos.
>
> 20: 12. Si alguno durmiere con su nuera, ambos han de morir; cometieron grave perversión; su sangre será sobre ellos.
>
> [...]
>
> 20: 14. El que tomare mujer y a la madre de ella, comete vileza; quemarán con fuego a él y a ellas, para que no haya vileza entre vosotros.
>
> 20: 15. Cualquiera que tuviere cópula con bestia, ha de ser muerto, y mataréis a la bestia.
>
> 20: 16. Y si una mujer se llegare a algún animal para ayuntarse con él, a la mujer y al animal matarás; morirán indefectiblemente; su sangre será sobre ellos.
>
> 20: 17. Si alguno tomare a su hermana, hija de su padre o hija de su madre, y viere su desnudez, y ella viere la suya, es cosa execrable; por tanto se-

rán muertos a ojos de los hijos de su pueblo; descubrió la desnudez de su hermana; su pecado llevará.

20: 18. Cualquiera que durmiere con mujer menstruosa, y descubriere su desnudez, su fuente descubrió, y ella descubrió la fuente de su sangre; ambos serán cortados de entre su pueblo.

Las relaciones homosexuales eran castigadas duramente:

20: 13. Si alguno se ayuntare con varón como con mujer, abominación hicieron; ambos han de ser muertos; sobre ellos será su sangre.

Para defenderse de la violencia, las mujeres tenían permitidos ciertos mecanismos, como el que expone *Sefer Hasidim*; esta obra ofrece algunos consejos a las mujeres para liberarse de la posible violencia sexual: si una mujer va de viaje de comercio y ve a un grupo de judíos que la quieren atacar o violar, puede vestirse con ropas de no judía para impedirlo y, si los que pretenden atacarla son cristianos, puede ponerse vestiduras de monja[31].

Las mujeres judías eran víctimas de maltrato con frecuencia, a lo que había que añadir su exclusión de la vida social o laboral, sin duda otra forma de no tratar bien a los miembros de una comunidad. Ibn Sabbetey, el autor antes citado, decía que «las mujeres no valen más que para perfumistas, cocineras y panaderas», aparte de tener gran habilidad para convertirse en prostitutas o brujas.

Aunque no faltaran mujeres judías dedicadas a tareas productivas, la mayoría en relación con los textiles, no hay mujeres que destaquen ni en el campo económico ni en el intelectual. Solo Qasmuna, la poetisa de Al-Ándalus, se puede citar como una personalidad en el mundo de las letras, pero más que como parte de la cultura judía habría que considerarla un producto de la cultura andalusí, en la que sí destacaron varios nombres femeninos. Qasmuna tuvo acceso a la instrucción por haber nacido en una prominente familia, en la que su padre tuvo interés en educar a sus hijos y, si dio buena educación a sus tres hijos varones,

no quiso excluir a Qasmuna de ese privilegio. Este modelo de acceso a la cultura de las mujeres de los grupos elevados de la sociedad se encuentra de manera muy particular entre las judías, a quienes sólo su padre podría instruir.

En efecto, para no transgredir las normas del recato, es el padre quien debía enseñar a una hija, pues no debía permitir que las enseñaran otros hombres. Esto entorpecía su relación con otros estudiantes, y potenciaba su reclusión en la casa, único lugar de estudio para ella. Allí habían de acudir los maestros particulares que el padre o la madre contrataban para su educación. La mujer, pues, tenía pocas posibilidades de abandonar el hogar familiar.

Era precisamente su relación con la casa o con todo lo que tuviera que ver con lo cotidiano lo que llevaba a algunos de los rabinos de aquel tiempo a dudar de la capacidad de la mujer para entender los contenidos de la Torah. Según ellos, el raciocinio de las mujeres, no orientado al estudio, las llevaría a una pobre interpretación de los textos, que encaminarían a relacionar con asuntos cotidianos y propios de su vida rudimentaria. «Todo aquel que enseña a su hija Torah es como si le enseñara *tiflut*»[32], porque según el Talmud esto llevaría a la corrupción, las artimañas y la astucia. Maimónides diferenció entre la enseñanza de la Torah y del Talmud a las mujeres. La primera era permisible aunque no aconsejable. El Talmud no debía enseñarse bajo ninguna circunstancia a las mujeres, pues «dada su pobreza intelectual, convertirían las palabras de la Torah en palabras vacías».

Aunque con connotaciones misóginas, es importante considerar que al menos hubo un debate, en los siglos XI al XIII y posteriormente, acerca de la capacidad o la necesidad de que la mujer estudiara o conociera la Torah. La idea de que la mujer no tenía capacidad para entenderla o si la en-

tendía sacaría los conceptos y doctrinas de la Torah de su contexto, interpretándola con la simpleza de alguien cuya experiencia es lo cotidiano, impidió a las mujeres el acceso al estudio.

La mujer estaba tan metida en la casa y en la cocina que parece lógico pensar que su interpretación de la Torah la aplicara a cosas tan rudimentarias y cotidianas como las que formaban parte de su vida diaria. Era un círculo vicioso: como estaba en la casa no podía entender la Torah y como no estudiaba la Torah no podía salir de la casa o la cocina. Es precisamente su trabajo en la cocina lo que ha pasado como legado cultural de las mujeres judías. Ellas fueron las transmisoras a los reinos hispánicos de las costumbres culinarias árabes. Algunas comidas, árabes en origen, como berenjenas, alcachofas o mazapán, y platos que combinan fruta y carne, o que tienen guarnición de pasas y piñones, se asocian a la cocina judía, pero en realidad lo único que hicieron las mujeres judías fue llevarlas al norte, pues las habían aprendido durante su estancia en Al-Ándalus, y eran realmente árabes[33].

Una de las cosas destacadas de las mujeres judías de Sefarad en relación con las mujeres judías asquenazíes es la diferencia en su formación cultural. En los siglos XI al XIII, mientras los rabinos europeos debatían sobre la conveniencia de formar a las mujeres en cuestiones culturales o rituales, las judías de Sefarad eran utilizadas como objetos de placer sexual principalmente. Parece evidente que las asquenazíes y las sefarditas se dirigían por caminos distintos. Las primeras adquirían libertad mediante la participación en rituales religiosos (algunos específicamente masculinos como la circuncisión), o desarrollaban tareas más elevadas para la comunidad. Las segundas disfrutaban de otro tipo de libertad, la de su cuerpo, actuando dentro de las cos-

tumbres sexuales más permisivas de la sociedad hispana. Ni unas ni otras eran bien aceptadas por los rabinos, que ponían objeciones a cualquier indicio que significara libertad de las mujeres, bien fuera de alma o de cuerpo.

Pocas opciones le quedaban a la mujer aparte de dedicarse a la familia. Su vida transcurría en la casa y sus salidas se limitaban a lo necesario para mantener las necesidades del hogar: comprar comida, ir a por agua, lavar la ropa. Como vecinas de una localidad tenían el derecho de utilizar los baños públicos, aunque en la normativa de las ciudades o concejos castellanos no se menciona expresamente el uso de los baños por las mujeres judías. Los fueros de Baeza, Béjar, Úbeda y Villaescusa de Haro determinan que la casa de baños se disfrutará de la siguiente manera: los hombres, martes, jueves y sábados; las mujeres, lunes y miércoles; y los judíos, viernes y domingos. Con pequeñas variantes, otros fueros dividían también los días en los que los baños debían ser usados, pero nunca se menciona a las mujeres judías. Cabe pensar que las judías fueran los mismos días que los hombres judíos, aunque parece extraño. Más lógico sería que acudieran los mismos días que cristianas y musulmanas[34] o que hicieran los baños rituales de purificación en casa.

La casa continuó siendo para las mujeres el lugar donde se desarrollaban buena parte de los rituales femeninos. Uno de esos rituales, posiblemente exclusivo de las mujeres de Sefarad, era el de la ceremonia de las fadas o hadas, rito celebrado la séptima noche después del nacimiento de un niño o niña. Se vestía al recién nacido de blanco y se le colocaba en un recipiente metálico lleno de agua, en el que se habían introducido algo de oro y de plata, aljófar, trigo o cebada. En algunas de las aljamas de Aragón se untaban las palmas de las manos y las plantas de los pies del recién na-

cido, así como las axilas, con mirra[35]. Para el niño era la ceremonia previa a la circuncisión; para la niña las «hadas» o «fadas», algo similar al Simchat Bat del Israel moderno, cuando a la niña se le da su nombre hebreo y se le dicen los buenos deseos de la comunidad para que reciba la buena estrella de los hados y tenga una vida feliz.

La fiesta se celebraba con comida y, a veces, con música. Se conocen los platos que se preparaban en las comunidades judías catalanas en las que había una comida previa a la presentación del recién nacido, en la que no faltaba la gallina, el arroz y la miel. En Toledo eran típicas las torrijas. En todo caso, no faltaban los bollos y dulces típicos hechos con almendras.

Las mujeres eran las conocedoras y preservadoras de estos ritos, que desarrollaron en sus comunidades en los tiempos en que vivieron bajo el dominio de los cristianos. Sin embargo, los judíos consideraban estos rituales como algo secundario dentro de las bases de la religión, tal como quedaría de manifiesto en escritos y debates[36]. Buen ejemplo es la disputa de Barcelona de 1263, en la que el rabino de Gerona dijo:

> [...] la disputa entre cristianos y judíos concierne a muchos asuntos en las costumbres de la fe que no son esenciales para la creencia. Yo no pretendo discutir en esta honorable corte excepto de asuntos que son esenciales.

Era esencial discutir si Jesús era el mesías o no, si el mesías era divino o humano (nacido de hombre y mujer) y si eran los judíos o los cristianos los que estaban en posesión de la verdad[37]. Se trataba, pues, de asuntos doctrinales y de creencia los que preocupaban en estos siglos de disputa entre ambas comunidades religiosas. No se muestra preocupación alguna por los aspectos rituales, no considerados esenciales, que estaban en manos de mujeres.

La campaña iniciada contra el judaísmo, en la que lucharon los frailes mendicantes, no afectaba a estas costumbres y rituales femeninos. El esfuerzo por convencer a los judíos de sus errores con el objeto de atraerlos a la verdadera fe, la cristiana, se incrementó durante el siglo XIII. No fueron sólo las disputas, sino también las campañas de dominicos y franciscanos con sus sermones los que persiguieron la tarea de acabar con el judaísmo. Raimundo de Peñafort (1175?-1275), maestro general de los dominicos, reunió a un buen grupo de polemistas que desarrollaron cargos de herejía contra los judíos y propusieron su eliminación mediante la conversión. Contra la posible resistencia de los judíos, los frailes utilizaron métodos para obligarles a escuchar los sermones; pidieron ayuda a los monarcas, que no tuvieron inconveniente en sacar las normas que facilitaran la tarea de conversión; buen ejemplo es el estatuto del rey Jaime I de 1242[38], que exigía a todos los judíos y sarracenos escuchar las predicaciones de los frailes cuando iban por distintos lugares a difundir la fe cristiana[39].

Los mendicantes españoles tuvieron que buscar medios más refinados que en el resto de Europa para luchar contra los judíos, dada la consideración de la que gozaba esta comunidad en los territorios hispánicos. De hecho, se echa en falta en los reinos hispánicos la institución de la *domus conversorum*, casa de caridad para alojar y alimentar a los conversos, conocida en Francia (Luis IX), Inglaterra (Enrique III) e Italia; su inexistencia en los reinos hispánicos lleva a pensar que los beneficios económicos que los monarcas conseguían de las minorías les desanimaría a impulsar las conversiones[40].

¿Había muchas conversiones de judíos al cristianismo? Durante los siglos XI al XIII, antes de que empezara la campaña para presionarlos, las comunidades judías se mantu-

vieron más íntegras. No faltaron conversos, como el citado Pedro Alfonso, pero se desconoce el número. La conversión constituyó un método de chantaje para conseguir algo entre miembros de la propia comunidad judía. Isaac ibn Acfora es un ejemplo de ello: había iniciado una relación amorosa con una mujer, transgrediendo la promesa formal que había hecho a su esposa de no tomar concubina, por ello habría sido excomulgado por la comunidad judía, pero no lo fue pues su propia familia se opuso ante el miedo de que Isaac se convirtiera al cristianismo.

Las mujeres fueron bastante independientes en lo referente a conversiones: no seguían a sus maridos necesariamente, o abandonaban marido e hijos si llegaban a la conclusión de que la conversión era lo que querían o les interesaba. Ejemplos de lo primero son la mujer de Pablo Cristiani, que no lo siguió aunque él se llevó a los hijos, y una mujer catalana que obligó a su marido a hacer un contrato notarial por el que no la obligaría ni a ella ni a sus hijos a convertirse al cristianismo. Ejemplo de lo segundo es una mujer casada que huyó de su marido y junto con su amante se convirtió al cristianismo, «ahora están en Toledo comportándose como judíos y como una pareja casada»[41]. Es decir, se daban casos de judíos que se convertían al cristianismo por pura conveniencia, vivían «con un pie en la sinagoga y otro en la iglesia según mandasen las circunstancias»[42]; la conversión resultaba completamente falsa, de manera que volvían a vivir como judíos y practicar el judaísmo.

La vida de los judíos en las aljamas, juderías o *calls* que se construyeron en algunas ciudades les permitió vivir como un colectivo independiente dentro de la ciudad o localidad. No siempre vivían en la aljama, sino que tenían propiedades mezcladas con las casas de los cristianos. Al no ser ciu-

dadanos con los mismos derechos que aquéllos, los judíos no participaban en los concejos donde se debatían cuestiones ciudadanas, ni tenían jueces cristianos para dirimir sus problemas, sino que contaban con sus propios jueces. Ante ellos se presentaban en ocasiones mujeres que necesitaban que se les hiciera justicia. Así, ante los jueces de Barcelona se presentó, en el año 1261, doña Cruxia, la viuda de R. Shmuel b. R. Yitzhak HaSardi, reclamando primero la parte de la herencia que le correspondía a su hija, menor de edad, y luego la parte de la *ketubah* matrimonial que no había tomado y se encontraba entre los bienes de su marido transmitidos a su hija. Años más tarde, en 1293, reclamaba su herencia en esa corte judía de Barcelona, doña Bonadona, hija de Samuel Ascandrani.

Los jueces parecen sentir cierta simpatía hacia estas mujeres que reclaman sus derechos y las dos litigantes citadas consiguieron lo que pedían. Esa simpatía hacia las mujeres sin apoyo familiar o que actúan solas o independientes se muestra en muchos otros casos. Ejemplo de ello es una de las *responsa* de Maimónides que, aunque no corresponde a una judía de Sefarad, expone probablemente la forma de pensar que afectaba a las mujeres judías de Al-Ándalus y de los reinos hispánicos del norte. Se trata del caso de una mujer que, abandonada por su marido, se gana la vida como maestra. Pasados unos años su marido reaparece y le pide que deje la escuela porque el trabajo de su mujer daña su dignidad y porque no tiene a nadie que le sirva. La maestra argumenta que no puede dejar la escuela, pues le ha costado años lograr una clientela de alumnos y que, si la deja y su marido vuelve a desaparecer, le resultaría muy difícil volver a tener alumnos. Maimónides dice que si se separa del marido «ella tendrá disposición sobre ella misma, puede

enseñar si quiere, y hacer lo que quiere», pero si vuelve con su marido «él tiene el derecho de prohibirle enseñar»[43].

Las mujeres tenían en estos siglos XI al XIII cierta libertad, siempre que no estuvieran casadas. Pero esa libertad no era tan grande como para que pudieran prescindir de la protección familiar. Esa protección le faltó a doña Raquel, quien al caer en manos del rey posiblemente no pudo acudir a su padre, en caso de que lo tuviera, para pedir ayuda, aunque su muerte fue tan rápida e inesperada que no hubiera podido acudir a nadie. Su delito consistió, sin duda, en ser judía. Sus amores con el rey merecían el castigo asignado a los que se enredan en amores con alguien de otra religión. Pero los reyes hacían caso omiso a las leyes del reino o a las leyes de la Iglesia siempre que les convenía, de ahí que otros reyes tuvieran amantes de otras religiones que no fueron castigadas. Buenos ejemplos resultan Alfonso VI con Zaida, y Alfonso X con Dalanda[44]. Raquel era diferente, estuvo en peligro desde el momento en que el rey se enamoró de ella en una época en la que saltaban las primeras chispas del antijudaísmo.

VIII
Doña Mayor Guillén

La amante cristiana de Alfonso X

El amor nunca ha leído el Ave María,
el amor no conoce ley o creencias,
el amor no puede ser prohibido por un Paternóster.

Immanuel de Roma

Estos versos fueron escritos en la segunda mitad del siglo XIII por un poeta italiano amigo de Dante Alighieri; pero podían haberse escrito igualmente en la corte del rey castellano-leonés Alfonso X, centro de cultura donde se desarrolló una obra ingente, en la que se encuentran reflejos del universo femenino de aquel tiempo. En su extensa obra jurídica, en especial en las *Siete Partidas*, se recopila la normativa sobre las mujeres, y en su obra literaria, sobre todo en las *Cantigas de Santa María* y en las cantigas profanas, se expone un amplio panorama del mundo femenino.

Sin embargo parte de las leyes incluidas en los códigos que mandó redactar no las cumplió el propio rey, como hizo caso omiso de algunas de las normas o ideas sobre las mujeres reflejadas en su obra literaria: el recato femenino, la vergüenza de la sexualidad y el castigo al adulterio. Primero cuando era un joven príncipe y luego cuando fue rey, Alfonso mantuvo relaciones con mujeres que no pensaba hacer sus esposas. De todas ellas hay que destacar a doña Mayor Guillén de Guzmán, con quien el rey estuvo muy unido en sus años de juventud, coincidiendo con el tiempo en que le buscaban una esposa adecuada a su calidad de futuro monarca.

Mayor Guillén era hija de una familia prominente de la corte de Fernando III, el padre de Alfonso X. Su padre fue don Guillén Pérez de Guzmán, adelantado mayor de Andalucía. Su hermano, don Pedro de Guzmán, padre del famoso Guzmán el Bueno, tenía un cargo tan importante como el de adelantado mayor de Castilla. Como otras jóvenes nobles de su tiempo, doña Mayor viviría en la corte, donde la conoció el príncipe Alfonso. Tenía éste veintiún años de edad cuando nació la hija que tuvieron, doña Beatriz de Castilla (1244-1303). Los amores de Alfonso y doña Mayor

tuvieron lugar al mismo tiempo que se negociaba la boda del príncipe heredero con Violante de Aragón, compromiso que se firmó en 1243, aunque la boda no se celebraría hasta 1249. El matrimonio con Violante era imposible en 1243, puesto que ella era aún una niña. Durante los años de espera de la boda, Alfonso tuvo amores con Mayor Guillén y con otras mujeres que le dieron también hijos.

La hija que tuvo Alfonso X con Mayor Guillén nació en 1244, justo un año después de su compromiso matrimonial con Violante. Era obvio que el príncipe Alfonso no se iba a casar con Mayor Guillén, aunque ésta formaba parte de una de las familias nobles de Castilla, pues para el futuro rey querían una esposa que permitiera establecer una buena alianza política. Mayor Guillén vivió amancebada con el monarca durante unos años, sabiendo que Alfonso se casaría con Violante, la hija de Jaime I de Aragón, que resultaba, sin duda, una buena baza en el juego de alianzas políticas del reino de Castilla.

En este sentido Alfonso X no fue distinto de otros reyes, pues muchos de ellos tuvieron amores con mujeres aparte de la propia reina y de esos amores nacerían hijos bastardos que en ocasiones jugaron un papel importante en la historia de su tiempo. Como también hicieron otros monarcas, Alfonso concedió a su amada doña Mayor importantes señoríos, entre los que se encuentran los lugares de Alcocer, Salmerón, Millana, Valdeolivas y algunos otros en la comarca del valle del Guadiela, la Hoya del Infantado. Doña Mayor se convirtió así en una gran señora feudal, que pasó buena parte de su vida atendiendo esas propiedades, hasta que murió en el año 1262, y fue enterrada en el convento de las monjas clarisas de la villa de Alcocer.

Poco más se sabe de doña Mayor, aparte de algunas descripciones que se han hecho de su momia. El padre Pablo

Manuel Ortega (1732) en la *Crónica de la provincia de Cartagena, de la Orden de San Francisco*, la describe como señora de muy aventajada estatura, hermosísima de cuerpo, con el pelo abundante y rubio, manos y pies pequeños. A comienzos del siglo XX, el académico don Ricardo de Orueta Duarte dijo de ella:

> [...] tan bella debió ser como mujer, que aunque parezca extraño aún conserva su momia restos de hermosura [...], no es negra ni tostada como suelen ser las momias, sino blanca, pálida, con pátina de marfil, y la piel parece todavía suave y hasta la carne blanda[1].

Mayor fue la madre de una de las hijas favoritas de Alfonso X, Beatriz de Castilla. Al nacer, su padre le hizo donación de la villa de Elche con sus términos. La consideró hija con todos los derechos y la casó con el rey de Portugal. El compromiso matrimonial entre Beatriz de Castilla y Alfonso III de Portugal tuvo lugar en 1253, sólo cuatro años después del matrimonio de Alfonso X con Violante de Aragón. Como Beatriz tenía nueve años, el matrimonio se celebraría después. La relación con esta hija bastarda debió de mantenerse en buenos términos, pues siendo ya reina viuda de Portugal, fue una de las personas que acompañaban a su padre en el momento de su muerte, tal como se manifiesta en el testamento del rey. Su padre la confirmaba en el señorío de Niebla y le otorgaba las rentas reales de Badajoz. A su nieta Blanca, la hija de Beatriz de Portugal, le dejaba la cantidad de cien mil maravedíes de la moneda nueva para su casamiento. La buena relación con su hija primogénita Beatriz es llamativa, especialmente si se compara con las malas relaciones que el rey tenía con parte de su familia legítima: con su nuera y sus nietos, esposa e hijos de su hijo primogénito, el fallecido Fernando de la Cerda; con su hijo segundo, el futuro rey Sancho IV; y con la propia reina Violante, que apoyaba a la familia de don Fernando de la Cerda.

En estas relaciones familiares de un monarca se distingue claramente el afecto y la obligación. El rey en sus años mozos mantuvo relaciones afectivas que le produjeron satisfacciones hasta el final de sus días, en tanto que la relación con su esposa, con la que tuvo diez hijos, no parece haber sido tan satisfactoria. La reina Violante, en 1278, abandonó el reino de Castilla, junto con su nuera Blanca de Francia y los hijos de ésta, para pedir ayuda a su hermano Pedro III de Aragón, en un momento en que la reina tomaba partido por los hijos de su hijo muerto, Fernando de la Cerda, como herederos de la corona castellana. Además la reina Violante debía de estar muy enojada por alguna relación femenina del monarca.

A doña Mayor Guillén probablemente no volvería a verla tras casarse con Violante, pero no le faltaron al rey relaciones amorosas, aunque esporádicas, con otras mujeres. En su propio testamento deja cincuenta mil maravedíes a Inés, la «madre de Ercules», y, dado que se trata de una cantidad significativa, sería difícil pensar que esta tal Inés fuera una simple criada y no una mujer con quien el monarca mantuviera una relación amorosa posiblemente breve[2]. Hay noticias de otra amante, sarracena o judía, de nombre Dalanda[3].

Las relaciones amorosas de Alfonso X, bien con doña Mayor o con otras mujeres, reflejan el comportamiento de los monarcas que no parecen considerar que las leyes hayan de alcanzarles a ellos. Lo que Alfonso legislaría en *Las Siete Partidas* se aplicaba para los demás, no para él, pero eso no era nada excepcional, pues seguía la conducta de otros reyes que habían actuado de la misma manera. En realidad era excepcional todo lo que afectaba a estos grupos superiores de la pirámide social. Como ocurría también en otras épocas, en los siglos XI al XIII, lo que hacían los monarcas o

los grupos superiores de la sociedad, en concreto las mujeres, entra dentro de lo inusual y no refleja costumbres o comportamientos del resto de la población. Sin embargo, en lo referente a tener amantes, se podría ver el reflejo del proceder de los grupos nobiliarios para quienes eso era una «marca de distinción»[4].

Estas mujeres como Mayor Guillén sirven como pauta para exponer algunos de los aspectos de la sociedad de este tiempo, en cuanto al amor o a las relaciones entre hombre y mujer en general, y al mundo femenino en particular, aunque son pocas las similitudes entre las mujeres de los grupos superiores y las de los grupos medios o inferiores de la sociedad; todas, sin embargo, vivían una etapa en la que la conducta sexual difería notablemente de lo recomendado, especialmente por la Iglesia.

Para entender el papel de las mujeres cristianas en estos siglos hay que buscar aspectos que puedan aplicarse a todas las mujeres, con independencia del grupo social al que pertenecieran. Los siglos XI al XIII son especialmente interesantes para estudiar el mundo femenino por ser los años de construcción de los reinos hispánicos, tras la conquista de territorios a los musulmanes. La nueva sociedad que se erigía en estos siglos modeló también el horizonte femenino, construido sobre las bases de un hondo bagaje histórico: desde la legislación visigoda, que se había seguido utilizando en los núcleos de resistencia al islam, a las nuevas leyes que se iban diseñando, la influencia de la Iglesia, sin olvidar lo que había podido quedar de los habitantes musulmanes que habían poblado las tierras que se estaban ocupando y organizando.

Varias son las preguntas que se han de plantear para entender el mundo femenino que rodeaba a Mayor Guillén, su papel en la sociedad de aquel tiempo, las ideas sobre ella

y el esfuerzo de la Iglesia por conducir la vida de las mujeres y de las familias por el camino que ella estaba trazando. Las preguntas, pues, han de ir desde plantearse qué consideración merecía la mujer en este tiempo, cuál era su participación en el mundo económico, político o cultural, pasando por qué instituciones modelaban las figuras femeninas o la conducta que las afectaba a ellas o a quienes estaban en relación con ellas.

Las ideas o la consideración de la mujer no parecen haber cambiado en estos siglos con respecto al pasado. Terribles palabras contra las mujeres se encuentran en la *Historia Compostelana*:

> Mas ¿a qué no se atreve la perversidad mujeril? ¿qué no presume la astucia de la serpiente? ¿a quién no acomete la malignísima víbora? En suma, a cuanto se atrevan, cuanto presumen y acometan las ficciones mujeriles, demasiado lo indica el ejemplo de Eva, nuestra primera madre; el audacísimo ánimo de la mujer viola lo más santo: todo le es igual lo lícito y lo vedado[5].

La perversión femenina se extendía a la consideración de la mujer como codiciosa y avariciosa, tal como señalan *Las Siete Partidas*: «Et si acaeciese que la esposa feciese don a su esposo, que es cosa que pocas vegadas aviene, porque son las mugeres naturalmente cobdiciosas et avariciosas»[6]. Una ley de *Las Siete Partidas* avisaba a los confesores de tener precaución al confesar a una mujer, porque «la cara de la mujer es assi como llama de fuego que quema al que la cata»[7].

Sin embargo, había un caso en que las mujeres no eran culpables de su maldad, sino que se corrompían por influencia de los hombres. Se trataba de la influencia de los alcahuetes, definidos en las propias *Partidas*, como aquellos que engañan a las mujeres:

> […] sosacando e faziendolas fazer maldad de sus cuerpos [que] por la maldad de ellos muchas mugeres que son buenas se tornan malas. E aun las

que ouiessen començado a errar fazense con el bollicio dellos peores [...] e fincan después deshonrradas por ende[8].

Poco antes de que Alfonso X mandara redactar *Las Siete Partidas*, su suegro Jaime I había dado los *Furs*, leyes con gran influencia del derecho romano y justiniano, en las que se encuentran nociones sobre la naturaleza de la mujer que exponen claramente las ideas de la época, mediados del siglo XIII, acerca de las mismas. Expresa la necesidad de que la ley arbitre reglas para evitar abusos contra la mujer, por su «fragilidad», y porque su naturaleza es «más flaca que la del hombre»[9]. Se prohíbe a las mujeres ser jueces, como también a los deficientes físicos, a los infames, a los menores de edad o a enemigos sospechosos[10]. Las diferencias en la consideración entre los hombres y las mujeres llegaba a asuntos que podrían calificarse de anecdóticos, si no fueran un reflejo de la realidad; en la ciudad de Córdoba no estaba permitido «pagar por tocar las campanas más de tres veces si el difunto era hombre, y dos, si era mujer»[11].

Esta consideración de la mujer traería consecuencias de diversa índole, pues impediría que actuara en algunas cuestiones. El código de Jaime I no les permitía ser tutoras de sus hijos, ni aceptaba el derecho a poder adoptar hasta que no tuvieran 30 años (los hombres podían adoptar a partir de los 20), ni podían hacer testamento sin la presencia de sus padres, si no tenían hijos aunque estuvieran casadas[12]. Algunos fueros castellanos son buenos documentos para conocer la capacidad jurídica que se aceptaba en las mujeres; sirva de ejemplo el fuero de Soria, en el que se encuentran aspectos interesantes. El fuero concede a la mujer capacidad jurídica desde los 16 años, lo mismo que el varón. Para tener esa capacidad había de vivir fuera de la casa paterna. Sin embargo, las mujeres no podían representar a otra persona en un pleito, únicamente podían razonar en su

propio pleito[13]. Para iniciar un pleito, las mujeres habían de tener bienes por un valor mínimo de cincuenta maravedíes[14].

La situación de las casadas es apuntada separadamente, pues una mujer casada no tenía el derecho de emplazar a nadie, ni ella podía ser emplazada por nadie. Ante cualquier emplazamiento era el marido quien tenía que responder y, en el caso de que el marido estuviese fuera, tendría que hacer todo lo posible por avisarle; en caso de no conseguirlo ella se presentaría al emplazamiento. Esto funciona de manera diferente para mujeres que tengan una tienda de cera, aceite y pimienta, en cuyo caso las mujeres pueden emplazar o pleitear por sí mismas y lo mismo ocurre si se trata de cuestiones «de filaza e de las otras cosas que pertenecen a los fechos mugeriles»[15].

Algo que igualaba a hombres y mujeres era que recibían los mismos castigos por los mismos delitos, exceptuando los delitos sexuales[16].

La fragilidad y debilidad que se atribuye a las mujeres llevan a las autoridades religiosas y laicas a trazar el camino por el que habían de pasar en su vida, para no deslizarse y romperse. No obstante, junto a ese papel director de las instituciones hay que apuntar interesantes paradojas en la sociedad y las instituciones de este tiempo en relación con las mujeres. Se estaba desarrollando un sentimiento antifemenino[17] como consecuencia de la expansión de las ideas de Aristóteles, pero en la literatura se refleja cada vez más el interés por el mundo femenino, y las mujeres ocupan un puesto importante como protagonistas en un mundo mucho más sensual del que a la Iglesia le hubiera gustado. De «antifeminista» cabría también calificarse la actitud de la Iglesia hacia aquéllas, sin embargo, dentro de esta institu-

ción se producían comportamientos que estaban muy lejos de apuntar un odio a las mujeres por parte de los clérigos.

Los defectos de la mujer aparecen por doquier, pero si querían ser buenas, ¿qué modelo habían de seguir? La Iglesia, sin duda, elaboró un modelo de mujer basado en las excelencias de la Virgen María, cuyo culto recibió un impulso extraordinario durante el siglo XII, coincidiendo con la expansión del amor cortés. La Virgen María era esa gran dama a la que todos habían de amar y en la que las mujeres se habían de fijar para seguir su modelo. No es de extrañar que el nombre más utilizado por las mujeres era el de María[18]. La mujer recatada, vergonzosa ante el sexo, silenciosa, obediente y sumisa se consideraba la más apreciada, como reflejo del sistema de valores que se habían venido construyendo desde los primeros tiempos de la Iglesia y que, en el siglo XII, no sólo se mantenían sino que se enfatizaban al reavivarse la propaganda del modelo mariano.

El modelo de María proponía la modestia, la sumisión a los hombres y la aceptación de la superioridad masculina. Así lo apuntan *Las Siete Partidas* al justificar por qué las mujeres no podían ser sacerdotisas:

> Ca como quier que Santa María Madre de nuestro Señor Iesu Cristo fue mejor et mas alta que todos los apóstoles empero nol quiso dar el poder de ligar et de absolver; más diólo a ellos porque eran varones[19].

Una reina, Berenguela, la hija de Alfonso VIII y madre de Fernando III, había seguido el modelo de la Virgen al resignar en su hijo varón las funciones de gobierno.

No sólo se trataba de modelar a la mujer desde el punto de vista interno, espiritual o de conducta, sino que también se la pretendía esculpir desde el punto de vista externo. Empiezan en el siglo XIII las normativas de las ciudades en las que se prohíbe a las mujeres llevar joyas en los escotes y otros adornos, en concreto, los paños de adorno estaban

prohibidos a las mujeres casadas. Con las solteras había más permisividad, y se les permitía utilizar «prendederas de oro, plata o de aljófar»[20].

Hay mucho de teoría y menos de práctica en lo referente a las ideas y propuestas de conducta de las mujeres en este tiempo. En esto los distintos grupos sociales tenían bastante en común, en línea con lo que antes se ha apuntado sobre el comportamiento del propio monarca Alfonso X.

Parece imposible que las mujeres pudieran padecer una misoginia mayor que la de siglos anteriores, pero, al menos en la teoría, la misoginia no sólo no había disminuido, sino que se mantenía o se había incrementado. En estos siglos se hace un esfuerzo por fijar la legislación que afectaba a la mujer, y se encuentra en las leyes de los reinos y en los esfuerzos de la Iglesia para controlar a las familias cristianas, aunque en algunos aspectos coinciden autoridades laicas y religiosas, apoyándose mutuamente.

De las leyes del reino relativas a las mujeres habría que destacar las normas de *Las Siete Partidas* y del *Fuero Real*; el primero de esos códigos normaliza buena parte de la legislación local plasmada en una multiplicidad de fueros locales entre los siglos XI y XIII. Estas tres grandes fuentes legislativas hay que contemplarlas para entender el mundo femenino de este tiempo. Los temas que abordan son similares a los que ordena la Iglesia: el matrimonio, los hijos y los delitos sexuales.

El matrimonio era una institución que había pasado siglos como unión civil, con recomendación para los cristianos de celebrarlo en la Iglesia y con la intervención de un sacerdote; no llegó a ser sacramento hasta el siglo XII, con el gran esfuerzo realizado por la Iglesia para normalizarlo. Complemento de la ordenación del matrimonio eran las

normas de los concilios. Ya el Concilio de Roma (1059)[21] prohibía el matrimonio por consanguinidad hasta el séptimo grado, y el Concilio de Letrán (1215) lo rebajó al cuarto, es decir, incluso llegaba a vetar la unión entre primos terceros. El papa Celestino III llegó a decretar que si una pareja fornicaba antes del matrimonio se establecía un lazo incestuoso entre ellos que les impedía casarse[22].

La generalización del matrimonio religioso tardó en ponerse en práctica. El propio rey Alfonso X intervino para impedir que la boda de su prima Aldonza Rodríguez con don Esteban Fernández se celebrase sin participación de la Iglesia, lo que prueba que aún a mediados del siglo XIII algunos contrayentes no celebraban el matrimonio eclesiástico, y ésta era claramente la intención de la prima del monarca y de su marido. El número de mujeres que contraían matrimonio varía de unos lugares a otros. Puede servir de ejemplo la ciudad de Córdoba, en la que un 50 por ciento de las mujeres estaban casadas, un 15 eran viudas, un 16 solteras, y un 3 monjas, aunque queda un porcentaje importante (16 por ciento) sin identificar[23].

El matrimonio constaba de dos partes, tal como se había iniciado desde la etapa visigoda, el acuerdo o compromiso formal entre las dos familias y luego la boda. En algunos fueros se recogen las normas por las que se han de regir los contrayentes. El fuero de Soria indica las cuantías de arras o dote masculina que el novio había de entregar a la novia: veinte maravedíes a la manceba en cabellos (soltera) y diez a la viuda, y si son de alguna aldea justo la mitad, diez maravedíes a la soltera y cinco a la viuda[24]. También se ordenaba la manera de celebrar las bodas, especialmente regulando los excesos de gasto o de fiesta. El citado fuero de Soria en un capítulo de los casamientos especificaba que «ninguno non de bodas mas de un dia»[25].

Entre las normas que se establecían se encontraba la prohibición de la bigamia. El Concilio de Compostela de 1056 (canon III) dice: «Ningún cristiano se casará con dos mujeres ni tampoco con la de su hermano», en caso contrario sería privado de la comunión.

Hasta qué punto se cumplían las normas conciliares es difícil de conocer, pero en los grupos elevados se incumplían con frecuencia y hay buenas muestras de matrimonios consanguíneos, o de relaciones de concubinato muy cercanas a la bigamia, como las del rey Jaime I, el Conquistador[26].

El matrimonio se entendía como una unión en la que el cariño era importante, y así lo señalaban en *Las Siete Partidas*: «Fuesen uno quanto en amor, de manera que non se podiesen departir guardando lealtad uno a otro»[27]. Se encuentra una cita del rey Alfonso X hablando de «yervas para el enamoramiento de los omes, o de las mugeres»[28]. Pero se esperaba de los esposos cariño sereno, no pasión amorosa, pues eso llevaría al pecado en las relaciones sexuales entre marido y mujer. Desde el siglo XII los confesores tenían la instrucción de hacer una serie de preguntas para conocer si los maridos tenían excesiva pasión hacia sus mujeres y, si así era, se convertían en sospechosos de relaciones conyugales no naturales[29]. El amor, a pesar de la condena de la Iglesia, era un sentimiento existente y que buscaba refugio en relaciones extramatrimoniales. En efecto, la condena de las relaciones pasionales entre esposos no frenaba la pasión de muchos hombres y otras tantas mujeres que buscaban el afecto y la pasión fuera del matrimonio, de ahí que el concubinato o los amores extraconyugales fueran algo bastante común en aquella sociedad.

Las mujeres casadas que tenían relaciones con otro hombre cometían el crimen de adulterio. «La ley civil entiende

por adulterio exclusivamente la unión carnal entre una mujer casada consentidora y un hombre que no es su marido»[30]; las uniones de los reyes, pues, no serían consideradas adulterio, pues sus amantes solían ser solteras; Alfonso X no cometería adulterio por tener relaciones con otras mujeres, pues cuando convivió un tiempo con ellas se consideraría amancebamiento. Por ello no era adulterio lo que cometía con Mayor Guillén, por haber sido ambos solteros al tiempo de su relación, aunque él ya se hubiera comprometido con Violante. El amancebamiento o concubinato era institución normal en los reyes y en los grupos sociales elevados, pero no se descarta que también lo fuera entre los grupos desfavorecidos; su presencia en las leyes de los siglos XI al XIII lleva a pensar en su importancia.

Las relaciones de amancebamiento eran consideradas pecaminosas por la Iglesia, pues faltaban al principio cristiano de mantener relaciones sexuales dentro del sacramento del matrimonio y con fines de procreación. Algunas relaciones al margen del matrimonio llevaban a los pecadores a los tribunales de justicia, si bien había grados diferentes en la consideración de este tipo de delitos. El amancebamiento y la barraganía se consideraban delitos menores en la medida en que podían evitar males mayores. Pero si el amancebamiento podía llevar a los culpables a un castigo, eso no ocurría nunca con los reyes, de manera que puede pensarse que las penas de los códigos de leyes por cometer delitos sexuales, especialmente por adulterio, sólo afectarían a los grupos no privilegiados de la sociedad.

El delito considerado especialmente grave era el de adulterio, pues al ser una mujer casada quien lo cometía con un hombre que no era su esposo, ponía en peligro la legitimidad de los herederos del marido. La mujer adúltera era castigada con la muerte en algunos de los códigos de leyes des-

de el *Fuero Juzgo* (el *Liber Iudiciorum* del siglo VII), y en algunos de los fueros después. El marido estaba autorizado para matar a los adúlteros, si así lo quería, y para disponer de sus bienes como quisiera. Sin embargo, de acuerdo con el *Fuero Real* (*c.* 1252-1255), no podía castigar a uno de los adúlteros y perdonar al otro; el castigo había de recaer sobre los dos. La legislación contemplaba también la posibilidad de perdonar a una mujer adúltera. El código de *Las Siete Partidas* señalaba: «Si después que la muger ha fecho el adulterio, la recibe el marido en su lecho a sabiendas, o la tiene en su casa como a su muger [...] entiéndase que la perdonó». A pesar de las normas de la Iglesia y de las leyes del reino, no faltaban mujeres que vivían con hombres sin casarse: amancebadas y barraganas.

Mujeres casadas, amancebadas o barraganas tenían la posibilidad de ser madres. La maternidad era un papel femenino muy respetado y, posiblemente, muy deseado en un momento histórico en que era necesario repoblar el territorio recién conquistado. La importancia de la maternidad se puede valorar a través de la legislación, que deja muestras claras de su importancia. Se puede poner como ejemplo la ley de *Las Siete Partidas*, que prohibía atormentar a una mujer embarazada[31], o las normas de los *Furs* de Valencia (siglo XIII), que castigaba con la hoguera a los padres que cometieran aborto voluntario, pues se equiparaba al infanticidio[32].

Aparte de las mujeres que dedicaban su vida al matrimonio y a la maternidad, había otro grupo importante de mujeres que no se casaban, las monjas. Su papel consistía en una simple reclusión en el monasterio o convento, pues tenían prohibido ejercer cualquier ministerio eclesiástico, tal como señalan las propias *Partidas*: «Muger ninguna non puede recebir orden de clerecía, et si por aventura veniese

tomarla quando el obispo face las ordenes, débela desechar»; no puede aceptar ninguna orden religiosa aunque fuera buena y santa: «Ca como quier que Santa María Madre de nuestro Señor Iesu Cristo fue mejor et mas alta que todos los apóstoles empero nol quiso dar el poder de ligar et de absolver; más diólo a ellos porque eran varones»[33].

En contra de lo que se podía esperar, estos siglos de amor y sensualidad presenciaron la existencia de conventos que fueron lugares en los que el erotismo y la sexualidad formaban parte de la vida diaria de las monjas, bien lejos de los votos de castidad que hacían antes de entrar en ellos. Un buen ejemplo es el de las Dueñas de Zamora, estudiado por Peter Linehan[34]. Iniciada una investigación por el obispo Suero en la segunda mitad del siglo XIII, se confirmaban los rumores de las relaciones que existían entre las monjas y los monjes de una comunidad cercana. Lejos de guardar los votos de castidad, las monjas llevaban una vida libertina a la que el obispo había de poner fin. Aunque no se conocen muchos otros casos, posiblemente no era poco común que sucedieran estos episodios en los monasterios femeninos. Las monjas eran, sin duda, objeto erótico de los hombres, bien fueran clérigos o laicos. En la legislación conciliar y civil hay amenazas para aquellos hombres que tratan de seducir a las monjas o mujeres religiosas, prueba de que debía de ser algo bastante común[35]. Las monjas entraban en los conventos sin vocación, muchas de niñas, y era evidente que si tenían oportunidad de casarse se salían del convento.

En realidad la falta de vocación de muchos miembros del clero alcanzaba también a los varones, por ello era un auténtico problema para la Iglesia católica hacer cumplir a sus miembros el celibato y la castidad. Los clérigos tenían concubinas, lo que se prohíbe en repetidos concilios y cortes; el

papa Inocencio IV retiró las sanciones papales contra los clérigos lujuriosos por lo extendido de la costumbre. Es más, los clérigos tenían concubinas musulmanas y judías[36].

Había duros castigos para las barraganas de los curas; curiosamente era a ellas a quienes se castigaba, no a ellos, tal como indica una norma del Concilio de Valladolid de 1228: «Establecemos que denuncien por descomulgadas todas las barraganas públicas de los dichos clérigos, y beneficiados, a si se moriren que las entierren en la sepultura de las bestias…». Ya en concilios anteriores, los papas habían prohibido el matrimonio de los curas, pero nada o muy poco debió de cambiar cuando continuaban esas prohibiciones en concilios del siglo XIV. Avanzado el tiempo, en los Concilios de Palencia de 1338 y de Tortosa de 1429 se castiga también con pérdida de oficio y beneficio al clérigo concubinario.

El Concilio de León de 1267 había establecido que los hijos de barragana y clérigo no pudieran recibir la herencia de su padre. Pero esta norma no se extendía a todo el clero o, al menos, algunos consiguieron el privilegio de poder dejar como herederos a sus hijos, tal como Alfonso X concedió a los clérigos de Salamanca. En documentos del siglo XV hay muchas legitimaciones de hijos de clérigos con el fin de hacerlos sus herederos[37].

La época del conflicto citado de las monjas de Zamora, que coincide con el reinado de Alfonso X, fue una etapa en la que el erotismo parece haber residido en la corte real de manera importante. Se conoce la presencia en la corte de muchos poetas o muchos hombres «enamorados». Alfonso X era uno de esos «enamorados», pero no se puede hablar de amores platónicos como en el amor cortés, sino de amores sensuales, pues buena parte de la poesía que se produjo en la corte estaba bien lejos de la poesía cortés, era muy

erótica. Uno de los participantes en esa corte de poetas era una mujer de nombre María Balteira. En un poema sobre ella se dicen bromas muy obscenas, que no debían de ser ajenas ni infrecuentes en la corte de Alfonso X[38]. Ese comportamiento distaba mucho de las normas que se indicaban en la legislación, pues el código de *Las Siete Partidas* consideraba la sexualidad como algo vergonzoso para las mujeres.

Lo que se había recogido en *Las Siete Partidas* se encontraba en la legislación foral en estos siglos de construcción o de repoblación de los territorios que se iban conquistando a los árabes. Un buen ejemplo del tratamiento de estos temas se encuentra en el fuero de Soria, en el que de manera minuciosa se contemplan los castigos aplicables a aquellos que caen en delitos que podrían calificarse de «sexuales», y que son el resultado de la violencia que generaban algunas de las relaciones entre hombre y mujer. Mientras que, como se ha apuntado antes, se castigaba de igual manera a hombres o mujeres delincuentes, se establecían diferentes castigos en el caso de delitos sexuales: si una mujer mataba a su marido, recibiría el castigo de muerte en el fuego; si el marido mataba a la mujer, se le condenaba a ser arrastrado y luego ahorcado, excepto si la mataba por adúltera, en cuyo caso estaría exento de pena[39]. En general, los castigos a los varones eran bastante suaves, o de ser duros solían tener la posibilidad de rebajar la condena. A los asesinos de mujeres adúlteras, generalmente sus esposos, se les condenaba a la pena de muerte, pero solía conmutarse por una menor; si se les condenaba a destierro probablemente se anulaba la sentencia y se quedarían sin castigo. El delito de violación se castigaba con la pena de muerte, posiblemente por la idea de que el violador había ofendido la honra familiar, y no simplemente la de la mujer violada.

La violación era un delito que se consideraba de manera especial. Si se violaba a una mujer casada, el violador probablemente tendría pena de muerte. El que violaba a una soltera tendría posibilidad de arreglarlo con dinero. En general este delito se juzgaba en la corte del rey, que solía aplicar penas muy duras. Hay un ejemplo en el *Libro de los Fueros de Castilla*[40], en el que el rey Alfonso manda sacar los ojos al hijo del alcalde de Grañón, que confesó haber intentado violar a una mujer. La violación era un delito que se consideraba no sólo una ofensa a la mujer, sino a la familia de ella y, en concreto, al honor de los varones de la familia, por lo que llevaba a que las penas fueran realmente duras. En el fuero de Soria si la mujer era obligada, el violador recibía la misma pena que el asesino, y si la mujer consentía, la venganza se dejaba en manos del marido (si era casada) o del padre o hermanos (si era soltera). El castigo había de ser para los dos cometedores del pecado y se castigaba con la muerte.

En realidad la violación consentida resultaba similar al adulterio, cuyo castigo, tal como fijaban la mayor parte de los fueros, era la pena de muerte para la adúltera cogida in fraganti. En realidad era un castigo que se contemplaba ya en el *Fuero Juzgo*, y que contemplaría después el *Libro de los Fueros de Castilla*. Sólo en casos excepcionales, como el fuero de Béjar, se planteaba que la mujer pudiera tener el mismo derecho que el hombre, y así pudiera ajusticiar por su mano a los culpables. También se dejaba la puerta abierta al perdón, y así el *Fuero Real* permitía al marido decidir si se perdonaba o no a su mujer.

Dentro de la consideración de adulterio entraba el delito cometido contra una manceba o barragana. En efecto, en algunos de los fueros castellanos, redactados en los siglos XII y XIII, la consideración de la manceba o barragana era si-

milar a la de la esposa, y se establecían penas para quienes cometieran adulterio con ellas dentro del círculo familiar:

> Aquel que yoguiere con mugier de su padre, muera muerte de traydor. Et sil yoguiere con la barragana que su padre o su hermano toviere conocida por suya, o con otra mugier que sopiese que aya su padre o su hermano yacido muera muerte de falso. Et si el padre yoguiere con la mugier del fijo o con la barragana, el e ella ssean echados de la tierra por siempre, e todos sus bienes hereden los sus herederos[41].

El respeto por las mujeres amantes o mancebas parece común, aunque contradictorio con muchas de las ideas y de las leyes en aquella sociedad en la que le tocó vivir a este rey legislador que fue Alfonso X, y él mismo se salió de las normas para compartir sus amores con distintas mujeres, entre las que destacó Mayor Guillén, buen ejemplo, pues, de lo que les ocurría a otras muchas mujeres de su tiempo.

IX
Fátima Curruta

La violencia contra la mujer musulmana

… todas las muchachas árabes son bellas y encantadoras…
Lo saben todo sobre la fornicación y son expertas en lujuria.
Todros Abulafia

El 22 de agosto de 1340, el rey Pedro IV el Ceremonioso accedía a la petición de una mujer sarracena de nombre Fátima, que le había rogado protección para vivir de forma digna y segura, y para mantener sus bienes en el reino de Valencia, en Paterna, probablemente, de donde era oriunda. Fátima había solicitado el amparo del rey ante el peligro que corría de no poder vivir dignamente o de ser castigada por haber mantenido relaciones sexuales con hombres cristianos[1].

El rey atendía la petición como enmienda a la historia de Fátima. Violada con nueve años por un cristiano, con el que mantuvo una larga relación y con el que incluso tuvo descendencia, *illicite procreatam*, se casó con un musulmán que le buscó su amante cristiano; en efecto, cuando este hombre, cuyo apelativo se desconoce, puso fin a la relación, trató de dejarla bien colocada, y para ello le buscó marido y posiblemente, en una actitud más de padre que de amante, le entregó una dote. El marido resultó ser un malgastador que disipó todos sus bienes, y Fátima se separó de él. Después, posiblemente para ganarse la vida, mantuvo relaciones con otros hombres cristianos, lo que la hacía merecedora de diversos castigos.

Fátima Curruta incumplía las leyes de la corona de Aragón, donde residía, y las leyes de la comunidad musulmana, a la que pertenecía. Cristianos y musulmanes, y judíos también, no aprobaban las relaciones de mestizaje entre miembros de los tres grupos, lo que, como ya se ha visto antes, no era óbice para su práctica. La situación para las mujeres musulmanas que vivían en los reinos cristianos se hizo, sin embargo, cada vez más difícil. Esto sería consecuencia de las reacciones de las instituciones de poder o de la propia sociedad ante la transgresión constante de las normas, pues las relaciones entre mujeres musulmanas y varones cristia-

nos no dejaron de ser frecuentes y las leyes no se debilitaron para acomodarse a ello.

Fátima Curruta es, pues, un buen ejemplo de la situación de muchas musulmanas que mantenían relaciones con cristianos y que eran duramente castigadas por ello. Sin embargo, en Fátima hay algo excepcional y es el perdón del rey que se apiada de la triste historia de una mujer que desde niña padeció la violencia de los hombres de la comunidad dominante. No tenían la misma suerte otras mujeres que padecían de alguna manera esa violencia.

El tiempo en que vivió Fátima y otras muchas «Fátimas» fue una etapa dura para las minorías confesionales. Podría afirmarse que el siglo XIV presencia un incremento de la violencia contra las minorías de musulmanes y judíos que vivían en los reinos hispánicos, en las coronas de Aragón y de Castilla. Las mujeres padecerían una doble violencia, una que podríamos calificar de general, porque la sufre el conjunto de la comunidad a la que pertenecen, y otra particular ejercida sobre las mujeres, a las que se prohibía mantener relaciones amistosas, amorosas y especialmente sexuales con varones de las otras religiones: «ni duerman, ni casen con ynfieles, así hombres como mugeres» decía el *Breviario Sunni* del musulmán segoviano Yçe de Gemir, escrito en 1462. Las normas islámicas permitían el matrimonio de los varones musulmanes con mujeres de otras creencias, pero no al contrario[2].

La violencia contra las mujeres era, en buena medida, consecuencia de la imposición de normas sociales y religiosas sobre sexualidad. Pero además las mujeres padecían otro tipo de violencia, relacionada con las situaciones de alteración social; los enfrentamientos armados, el ejercicio del poder de forma despótica o las revueltas callejeras en las que las mujeres no participaban, solían convertirse en mo-

mentos difíciles para ellas, pues sufrían la violencia sexual en forma de violaciones y ataques de soldados y otros asaltantes; al mismo tiempo esas situaciones afectaban a las mujeres de otras formas no despreciables: el sufrimiento de presenciar la muerte violenta de sus familiares, la devastación de sus casas y, en última instancia, la desolación que guerras o persecuciones traían a la comunidad.

Dentro de la violencia particular padecida por las mujeres, las musulmanas sufrieron, a su vez, una doble penalidad: ante los abusos de los varones cristianos no sólo no recibieron el apoyo de su comunidad, sino al contrario, la creencia religiosa islámica no se limitaba a recomendar que no se mantuvieran relaciones, sino que imponía duras penas a las mujeres que lo hacían; la ley musulmana proponía el castigo de lapidación o flagelación para las adúlteras. A los castigos de su ley, habían de añadir los castigos de las leyes cristianas: la confiscación de bienes y la esclavitud.

Fátima Curruta había sido, pues, una mujer con suerte, pues tras incumplir la normativa había salido indemne de todos esos castigos y para evitar la pérdida de sus bienes se había dirigido al monarca con la esperanza de conseguir la protección de la que fue objeto. Como Fátima, otras mujeres conseguirían el perdón o la remisión de los castigos; era algo que obtenían por lástima, no por derecho.

En efecto, algunas tenían suerte y movían a compasión a alguien que pudiera pagar su rescate. La documentación revela algunos de estos casos. Sirva de ejemplo una pobre musulmana de la localidad de María (Zaragoza), que, condenada por adulterio a recibir cien azotes y ya desnuda preparada para recibirlos, fue vista por unos viajeros musulmanes que se apiadaron de ella y pagaron la multa que ella no podía pagar: setenta sueldos.

El número de documentos sobre castigos a mujeres es tan elevado que da idea de la frecuencia de las transgresiones y de la violencia padecida por las mujeres. Eran las comunidades musulmanas las que las castigaban a las penas de muerte, de azotes o de pérdida de libertad vendiéndolas como esclavas. Como las comunidades religiosas no tenían capacidad jurídica para imponer algunas de las penas, habían de acudir a la Justicia real, que podía conmutar las más graves por la pena de esclavitud. Así, años después de que Fátima Curruta consiguiera el perdón del rey Pedro IV, el monarca recibió una petición de la comunidad musulmana del reino de Valencia por la que le solicitaban hacer cumplir los castigos de acuerdo con las propuestas que le presentaban y que respondían a lo establecido en la *sunna* para las mujeres adúlteras[3]; le instaban así a no acceder a la conmutación de las penas.

¿Quiere decir esto que eran las comunidades minoritarias más duras que la mayoritaria? Cada comunidad tenía sus normas y la dureza dependía de muchos factores. En el caso del grupo musulmán, la severidad de los castigos a las mujeres provenía de las obligaciones familiares y religiosas que recaían sobre ellas; esas normas las afectaban más ante la posibilidad de tener una descendencia indeseada. En el caso de los varones musulmanes, el castigo era aplicado por las autoridades cristianas directamente. No faltan ejemplos de varones que fueron castigados a pena de muerte por las autoridades cristianas. Ni faltan ejemplos de familias enteras que por intereses políticos, económicos o de otra índole eran acusados de diversos delitos, entre los que no faltaban las relaciones ilícitas con miembros de las otros grupos étnico-religiosos. Un buen ejemplo es el de una familia de Teruel, los Ollero, acusados de diversos delitos; las acusaciones alcanzaron a hombres y a mujeres, así una de las hijas

estaba denunciada por acostarse con un cristiano y dos hijos por mantener relaciones con cristianas, una de ellas la criada de la casa.

Mantener relaciones con las criadas o esclavas era algo absolutamente normal en el mundo mediterráneo; no tenía, pues, nada de extraño que los varones de las familias musulmanas ricas tuvieran relaciones con las criadas, independientemente de su religión, como en las casas cristianas los varones tenían relaciones con las criadas o esclavas musulmanas.

La reducción a esclavitud o la pérdida de la identidad personal solía ser, de hecho, el final de los procesos de denuncia contra las mujeres musulmanas acusadas de mantener relaciones con cristianos. El acusador las entregaba al rey para su castigo, y la pena de muerte solía conmutarse por la pena de «muerte social», es decir, la reducción a esclavitud. El rey salía beneficiado económicamente, pues solo entregaba al acusador una pequeña parte de las cuantías recaudadas por denuncias.

Puede servir de ejemplo el caso de una mujer del reino de Navarra, Axa, esposa de Mahoma Matarran, vecina de Ablitas. Acusada de adulterio con un cristiano, fue a la cárcel, de la que salió tras el pago de sesenta florines de oro al rey Carlos III de Navarra. Una segunda denuncia de su esposo recayó sobre ella, por haber «cometido adulterio con Antonico, fijo de Nauarro cristiano, vezino de Ablitas et diziendo eilla auerle robado ciertos bienes de la casa del dicto su marido et ser yda con los dictos bienes fuera del dicto logar con el dicto Antonico»; por ello Axa volvió a la cárcel, en Tudela. Aunque merecía «ser açotada segunt çunya de moros et apedreada et muerta, nos auiendo compasión deilla et veyendo que los dictos dellitos heran ocultos no bien

claros», el rey decidió soltarla, a petición de su padre y de su marido, bajo el pago de ciento diez florines[4].

Esas normas eran en realidad muy perjudiciales para las mujeres musulmanas, que corrían otro peligro más a la hora de tener contacto sexual con un cristiano. De hecho podría verse en ellas un incentivo a la violación. Las mujeres musulmanas fueron objeto de violación con frecuencia, y ese delito se había convertido en algo bastante común por ausencia de castigos graves para los violadores. El violador no sólo no sería castigado en muchos casos, sino que el ataque o la seducción de una mujer podía reportarle un doble beneficio: satisfacer su cuerpo y recibir dinero si denunciaba a la mujer por haber cometido el delito de tener relaciones con él. Muchos varones cristianos salían ganando con la norma, al tiempo que perdían las mujeres. Buen ejemplo es el de una mujer, también llamada Fátima, que acusada de mantener relaciones con un miembro de la casa real, Sancho de Martes, fue perdonada por el rey con la condición de que nunca más volviera a tener amoríos con un cristiano. Posiblemente esto no fue del agrado de Sancho, pues el rey revocó la sentencia y le entregó a Fátima como esclava. Sancho recibía así el beneficio de tener una esclava que, libre de los problemas precedentes, estaba obligada a agradar a su señor. No fue éste el único caso, John Boswell apunta cierta competencia entre favoritos reales por conseguir los «derechos» sobre mujeres musulmanas pilladas durmiendo con cristianos, aunque no fuera entregándoles la mujer, sino el beneficio económico que esos «derechos» reportaban[5].

De todos los ejemplos de esta índole que podrían señalarse, uno es especialmente curioso, por tener su centro en el monasterio de Roda. En el año 1356, cuando vivía Fátima Curruta, el rey Pedro IV concedió un privilegio a los monjes de ese monasterio por el cual disfrutarían los «dere-

chos» de las musulmanas acusadas de mantener relaciones con cristianos dentro del territorio jurisdiccional del monasterio, lo que significaba que podrían venderlas o tenerlas como esclavas. El rey tuvo que revisar ese privilegio al año siguiente, indicando que las musulmanas de cuyos derechos podrían disfrutar eran aquellas acusadas de acostarse con cristianos, pero no con los monjes. Era evidente que los monjes acudían a la argucia antes citada, seducían a mujeres a las que luego acusaban de dormir con cristianos y disfrutaban así del doble beneficio.

Las acusaciones de mestizaje no se limitaban a las prácticas citadas de denuncias a sarracenas por parte de varones cristianos, se extendían a las mujeres musulmanas acusadas de mantener relaciones con judíos o a los varones musulmanes acusados de relacionarse con cristianas.

María, una musulmana convertida al judaísmo, fue acusada por la comunidad musulmana de haber mantenido relaciones con judíos antes de su conversión al judaísmo; como consecuencia de la denuncia, el rey concedió a uno de sus favoritos los derechos sobre esta mujer:

> […] por la presente damos y concedemos a ti señor Martín todo el derecho que tenemos o podemos tener sobre la judía María que fue sarracena, que abandonó la secta del pérfido Mahoma y asumió la ley hebraica, que se dice cometió adulterio con judíos, siendo ella misma sarracena… Dando y concediéndote a ti el dicho Martín potestad y facultad plenarias para componer con dicha sarracena por la cantidad de dinero que mejor podáis convenir, y recibáis lícita e impunemente los beneficios que de dicha composición podáis tener…[6].

Los castigos a miembros de otros grupos religiosos no se limitaban, sin embargo, a las mujeres. Los varones musulmanes no estaban libres de padecer la picardía de quienes quisieran sacar beneficio de una denuncia. Buen ejemplo es el de un sarraceno de nombre Aytola[7]. Pastor en Xivert, el 23 de noviembre de 1304 estaba con otros pastores guardando las ovejas, cuando llegaron hasta ellos dos prostitu-

tas, Alicsenda de Tolba y otra de nombre desconocido. Tras acabarse los clientes, Alicsenda preguntó si quedaba algún cliente más, a lo que le respondieron que quedaba «un moro». Entonces uno de los pastores, Lorenç, se dirigió al sarraceno para proponerle acudir a la prostituta. El sarraceno contestó que ni tenía dinero ni su ley islámica se lo permitía, pero Lorenç estaba dispuesto a hacerle un favor, le propuso prestarle el dinero al tiempo que le aconsejaba que no se identificara ante ella como musulmán, y le dijera que se llamaba Johan[8].

El interés del tema radica en lo que ocurrió a continuación: Alicsenda de Tolba lanzó un grito, supuestamente al ver desnudo a Aytola y darse cuenta de que estaba circuncidado, pero el grito de Alicsenda no venía por descubrirlo, pues había sido informada de que el posible cliente era un moro; el grito pudo provenir de darse cuenta de lo que le habían hecho. Lorenç había sido un falso, primero al prestarle el dinero a Aytola, pues precisamente lo que pretendería era sacarle el dinero, y después al compincharse con Alicsenda para acostarse con él, pues pretendía acusarle de haberlo hecho. Incluso es posible que esos dos picaros, Lorenç y Alicsenda, pretendieran engañarse el uno al otro, y el grito de Alicsenda fuera intencionado al darse cuenta de que Lorenç huía del lugar de los hechos, y probablemente sólo quería sacarle el dinero al sarraceno utilizándola a ella, pero no pensaba compartir las ganancias.

Una historia que puede parecer ingenua, posiblemente distaba mucho de serlo. El caso sirve de ejemplo de los problemas que existían entre las tres comunidades y muestra cómo las prohibiciones de mestizaje terminan, a veces, convirtiéndose en maneras de «cazar» al enemigo, utilizando, en ocasiones, a las mujeres.

Las musulmanas, mal consideradas en general por los cristianos, eran criadas, esclavas o prostitutas. El débil poder económico de la comunidad musulmana les hacía objeto de poco aprecio en general, y de desprecio en particular a sus mujeres. Bien diferente era el caso de la comunidad judía, cuyo respetable poder económico hacía a sus miembros merecedores de respeto. Una de las normas de los *Furs* de Valencia establece distinciones en los castigos por mantener relaciones con una judía o una musulmana; mientras la pena por acostarse con la primera podía costar la vida, mantener relaciones con una musulmana podía acarrear una multa de no mucha importancia.

En algunos reinos, la mayoría de las prostitutas eran musulmanas[9]; en el reino de Valencia, el Maestre Racional tenía listas de las prostitutas, obligadas a registrarse como tales para practicar su oficio en un lugar determinado, obligación existente también en los reinos de la corona de Castilla. Si practicaban la prostitución en lugares no asignados y eran descubiertas, serían sometidas a esclavitud. Sin duda, se trataba de una norma muy dura para estas pobres mujeres que se dedicaban a ese oficio por falta de otros medios de vida. El monarca, como concesión especial a alguna persona, podía rebajar los castigos a una modesta multa[10].

El control por parte del rey o de los señores de los movimientos de los musulmanes queda patente en aspectos diversos que muestra la documentación: desde la indicación de cómo hacer un interrogatorio a una prostituta que se ha acostado con un musulmán, hasta la concesión de permisos expresos de casar a una hija fuera de la localidad en la que estaban confinados, con la condición de que utilice esa salida para traerse a una novia de fuera para el hijo.

Mientras que el monarca intervenía para hacer cumplir las leyes de separación de las comunidades que vivían en

sus reinos, no se interfería en asuntos internos de la comunidad musulmana, condicionada por la ley islámica, con normas concernientes a las relaciones amorosas o sexuales entre musulmanes, aunque no faltaron casos de intromisión real. Los casos que se conocen muestran el «desprecio descortés» de la monarquía «hacia el matrimonio y la moralidad musulmana en general»[11]; uno de ellos presenta a una mujer musulmana que había cometido adulterio y que, tras comprar el perdón, pudo volver a casarse, aunque se sabía que su marido vivía; otro caso señala el castigo recibido por una pareja culpable de fornicación, a los que se había multado con la pequeña cantidad de quince sueldos y con el castigo que se aplicaba a los hijos de uniones ilegítimas entre musulmanes, de manera que el documento explicitaba «filius sit horco», es decir, el hijo concebido de esa unión ilegítima había de ser ahorcado[12].

El desprecio por algunas costumbres de la comunidad musulmana fue posiblemente parte de lo cotidiano, lo que se incrementaría y exteriorizaría de manera violenta en tiempos de persecución. También parte de la realidad cotidiana era la violencia contra sus mujeres, en realidad una manifestación más de la violencia contra la comunidad a la que pertenecían.

Las musulmanas padecieron la violencia procedente de distintos frentes: de los varones de su propia casa, de los hombres de la comunidad islámica y de los individuos de las otras dos comunidades religiosas, especialmente de la cristiana. Sufrieron, en primer lugar, por ser pobres y por estar en situación de dependencia, como los varones de su comunidad; en segundo lugar padecieron más por ser mujeres, el sexo peligroso que potenciaba el mestizaje. Era precisamente el miedo a la pérdida de identidad lo que generaba rechazo a las relaciones íntimas entre las tres comunida-

des. El intercambio de mujeres podía llevar a un mestizaje indeseado, y en esa medida las mujeres eran elementos esenciales para acabar con las identidades de grupo, algo no deseado por las comunidades en cuestión[13].

Las relaciones podían potenciar el abandono de una religión y el paso a otra; de hecho las conversiones se dieron, tanto de hombres como de mujeres, aunque sea difícil evaluar su frecuencia, importancia o impacto. Hubo sarracenas que habían sido cristianas, y su relación con un musulmán las llevó a cambiar de religión. Está documentado el caso de Elvira, una mujer de Catral, que a comienzos del siglo XIV tenía como amante a un musulmán de Crevillente, con el que tuvo dos hijos; al extenderse el rumor de esta relación, posiblemente por temor a la pena de muerte que esperaba a las transgresoras de la prohibición de mantener relaciones con musulmanes; Elvira abandonó su casa y sus bienes y se marchó al reino de Granada, donde se convirtió al islam. No faltaban mujeres que, sin convertirse a la fe islámica, se hacían pasar por musulmanas vistiendo como las mujeres de esa religión.

Las mujeres musulmanas que vivían en el reino de Granada tenían una consideración que en nada se parecía a la de las musulmanas que vivían en las coronas de Castilla y Aragón a finales de la Edad Media. Ibn Al-Khatib (siglo XIV) ofrece una pintura realista de la mujer andalusí en Granada, que llega a «extremos en adornos y ropas coloristas, compitiendo en el uso de bordados y brocados y en la ostentación de su vestimenta, que llega a ser licenciosa»[14]. Su apariencia exterior podía tomarse como símbolo de la libertad con la que algunas mujeres podían moverse y actuar en el reino nazarita de Granada durante los dos últimos siglos de la presencia árabe en la península Ibérica.

Otra muestra de independencia era su negativa a aceptar algunas de las normas impuestas por la familia o la religión, como el velo o la circuncisión; la biografía de un sabio malagueño de mediados del siglo XIV refleja ese aspecto al señalar que repudió a doce mujeres porque se negaron a ser circuncidadas[15]. En esa época era muy difícil encontrar mujeres circuncidadas en Al-Ándalus.

Aunque la independencia femenina no llegaba a hacerlas partícipes de la vida política, las mujeres estaban presentes en la corte del rey; su intervención en la política era prácticamente inexistente, sin que faltaran «intrigas de corte» movidas por mujeres; su función solía limitarse a ser meros objetos decorativos, pues adornadas con ostentación y lujo contribuían a dar una imagen de poder que servía, en palabras de Ibn Khaldun, para «aumentar la fuerza de la dinastía»[16]. No faltaron mujeres que a través de intrigas o actuación política directa influyeron de manera notable en los acontecimientos. Destacable en este sentido es Aixa Bint Muhammad Aben Al-Ahmar, «la Horra» (la Honesta), bien conocida por ser la madre del último rey de Granada, Boabdil. Madre de rey, fue también hija y esposa de reyes de Granada: su padre fue Muhammad X, y su esposo Abu al-Hasan Alí (Muley Hacem para los cronistas cristianos); fue una mujer muy poderosa, no sólo por su lugar en el palacio, sino por las propiedades que poseía.

Después de veinte años de matrimonio, su esposo se enamoró de una cautiva cristiana, Isabel de Solís, a la que hizo su esposa, tras convertirse al islam y tomar el nombre de Soraya. A partir de ahí empieza la lucha de Aixa por conseguir que sus hijos estuvieran en primer lugar de la línea sucesoria y evitar ser desbancados por los de Soraya. Logró, en un complot con los Abencerraje, destronar a su marido y

coronar rey a su hijo Boabdil, al que apoyó hasta su salida de Granada en 1492.

En general hubo una pérdida de la visibilidad femenina en el reino nazarita de Granada al disminuir su presencia en el panorama cultural de aquel tiempo. Sólo se conoce a una poetisa del siglo XIV, Umm Al-Hasan de Málaga, que era también médica, y a una juglaresa morisca[17]. En esta etapa no se encuentra el número elevado de poetisas de los tiempos del califato o de los reinos de taifas. Tampoco se conocen los nombres de médicas que ejercieran su profesión en el reino de Granada, aunque sólo atendían a pacientes femeninos. Posiblemente en el siglo XIV hubiera una mujer, esposa de un cadí de Loja (Granada), buena conocedora de la ley[18].

El papel femenino se reducía, pues, a la vida en la casa, a casarse y tener hijos. Matrimonio y maternidad eran esenciales para las mujeres musulmanas, obligadas a obedecer las normas diseñadas para ellas por la religión y por la familia, como se ha apuntado en ejemplos anteriores. Los contratos de matrimonio, o de divorcio, que suscribirían la mayor parte de las musulmanas de los siglos finales de la Edad Media permiten conocer este aspecto esencial, quizás el más importante, de la vida de una mujer. Puede servir de ejemplo el contrato de matrimonio siguiente:

> En el Nombre de Dios Clemente y Misericordioso
>
> Dios bendiga a nuestro profeta Mahoma y a su familia.
>
> Alabad a Dios que creó al hombre de barro… e instituyó el matrimonio, invitando a la gente a contraerlo y haciéndoles conocer sus excelencias. El Dios Más Alto dijo: «Cásate si quieres con una, dos, tres o cuatro mujeres». Recibe las bendiciones de su profeta Mahoma y de su familia…
>
> ‘Alí ibn Ibrahím ibn ‘Ubaid Allah al-Lakhmí da a su hija Fátima en matrimonio a Ab Is|…q Ibrahím ibn A|mad, conocido como al-Hakem. Ella es virgen y ha estado bajo el cuidado de su padre hasta que él ha decidido casarla, y no se han encontrado impedimentos para este matrimonio. El padre de la novia, Alí, ha recibido trescientos setenta y cinco dinares del precio

total de la novia de seiscientos diez dinares, y tiene recibo reconocido del novio, Ibn Ibrahim. El balance restante de doscientos veinticinco dinares será pagado en el plazo de dos años a partir de la fecha de este documento.

Aisha bint… ‘Abd Allah ibn Mufaÿÿal, la madre del novio y su curadora, da su consentimiento a este contrato de matrimonio, y desea a la pareja todas las virtudes y premios prometidos, con todos los beneficios de constancia e integridad.

La novia recibe como regalo un huerto en el distrito de Almunia, limitado por… El regalo es un requisito del contrato matrimonial.

Se prueba por testigos que Alí, custodio y padre de la novia, está en su pleno juicio y tiene el derecho legal. También, que el novio Ibrahím, y su madre, que está actuando como su curadora en este asunto, están en su pleno juicio y capacidad legal en relación al contrato de matrimonio. El novio, el propio contrato, y los depositarios de la custodia que lo consienten.

[Fechado el 11 de noviembre de 1438[19].]

En este contrato se pone de manifiesto la obligación de la mujer de aceptar el marido que su padre le ha elegido, de ser virgen y de recibir una cantidad, el «precio de la novia», que el novio le entregaba generalmente en dos veces, la segunda parte dos años después de la celebración del matrimonio[20]. La novia recibía también el regalo de un huerto. Por parte del novio actuaba su madre, que tenía el derecho de hacerlo al no vivir el padre; la madre deseaba a la pareja las virtudes del matrimonio y sus beneficios, en concreto, la constancia y la integridad.

Estos deseos de la madre mostraban las esperanzas de bienestar de la pareja a la hora de contraer matrimonio. Se esperaba y se deseaba un matrimonio para toda la vida, pero algunas mujeres se veían abocadas al divorcio, casi siempre por petición del marido. No faltaban mujeres que ponían la demanda, pero en ese caso se manifestaba la debilidad femenina, pues se les exigía el pago de una cantidad de dinero o la renuncia a los derechos de la dote o a otros derechos; se trataba de un tipo de divorcio llamado *khul* cuyas características se muestran en el siguiente documento, un contrato de divorcio *khul*:

En el Nombre de Dios Clemente y Misericordioso

Dios bendiga a nuestro profeta Mahoma y a su familia.

Ésta es una copia del documento de divorcio redactado a partir del contrato de matrimonio de Muhammad ben Al Almad al-Ashkar, y Aisha bint Ab 'Uthm… n Sa'ad b. Almad al-Mu'adhin. El texto: ¡alabado sea Dios! La mujer citada arriba se divorcia del marido mencionado arriba, tras completar el periodo de espera prescrito, incluso si se prolongase, y tras renunciar a todos sus derechos que recibiría de él según el contrato de matrimonio, y otros aspectos, en relación al mantenimiento y lo demás. Y si ella estuviera embarazada de él, estaría libre de él con su hijo en los mismos términos, antes de que el niño naciera, y después de que el niño nazca hasta que el niño varón alcance la pubertad y la niña consume el matrimonio. La hija de ambos, Fátima, se pone bajo el cuidado y custodia de su madre, que la cuidará y mantendrá en cualquier instancia, incluyendo casarla y todo lo demás. Ninguna responsabilidad recaerá sobre el padre hasta que su obligación de mantenimiento legalmente caduque. Esto en presencia del padre de la esposa y de su madre, Fátima b. Almad al-Sharqí, y con su aceptación de lo que se establece aquí. Además, los dos aceptan seguridad completa de todas sus obligaciones, en cualquier momento y de cualquier cosa que recaiga sobre ella, incluyendo debilitamiento y destitución. Si en algún momento hubieran de llevar a juicio al marido, ellos tomarán todo el crédito o censura. Y en estas dos situaciones, los padres terminarán su custodia. Ella toma todo esto de buen grado y voluntariamente, sin coacción ni otro detrimento asociado. Su padre renuncia a cualquier cosa de incumbencia del marido durante el tiempo de su residencia con ella en la casa de su padre… En vista de todo esto y por ello, el marido pronuncia su divorcio. De ser de su posesión él la hace posesora de ella misma… fechado en 1474.

Este documento es una magnífica muestra de las posibilidades de las mujeres para conseguir un divorcio a su gusto, aunque las condiciones no fueran buenas para ellas. Aisha necesitó el amparo y colaboración de sus padres, que la acogerían tras estar de acuerdo con los términos del contrato. La interesada habría tenido que esperar un tiempo, ante de iniciar los trámites, y precisaba del apoyo de su padre como custodio, y en cierta manera el de los hijos del matrimonio, al pasar a ser custodiados por la madre. Fátima, la hija, sería cuidada por Aisha, quien estaría encargada también de casarla.

Llama la atención que, al conceder el divorcio, el esposo proporcionaba a Aisha su identidad como mujer libre, deja-

ba de ser posesión del varón y se convertía en dueña de ella misma. No parece, pues, que la mujer pase de posesión en posesión, es decir, de ser del marido a ser del padre, pues ya no vuelve a la posesión del padre, de la que había salido en el momento de contraer matrimonio.

El padre era supuestamente buen custodio de su hija, en tanto que el marido podía darle o no buena vida. Procesos por malos tratos o violencia contra las sarracenas se encuentran en los archivos de los reinos cristianos junto a pleitos de la misma índole relativos a mujeres cristianas. No se conocen o no han quedado documentos de este tipo entre mujeres del reino de Granada, aunque no faltarían. De hecho la violencia padecida por las musulmanas se conoce desde muy pronto. Uno de los casos más famosos fue el de una esclava de Abd Al-Rahman III, que pagó con la muerte haberle puesto mala cara a su señor.

La violencia fue especialmente padecida por las esclavas que soportaban a unos señores con «propiedad absoluta» sobre ellas[21]. Las esclavas sufrían malos tratos, tal como delataban los moratones o heridas de esclavas puestas a la venta, y aguantaban los caprichos sexuales de sus señores. De hecho, la negativa a compartir el lecho podía ser una de las razones de los malos tratos o incluso de la muerte, aunque no faltan ejemplos de golpes hasta la muerte por otras razones. Buen ejemplo es el de una esclava que había sido comprada por tres hombres, pero sólo uno de ellos la utilizaba sexualmente; al enterarse los otros dos la golpearon hasta el punto de hacerla abortar y provocarle la muerte[22].

Caso especialmente interesante es el de una mujer que vivía en Almería en una época anterior, a comienzos del siglo XII, Fátima Bint Al-Kasim, que falleció al día siguiente de ser golpeada por su esposo[23]. El interés del caso de Fátima radica en que fue ella misma la que denunció a su marido,

al temer que las heridas infligidas pudieran causarle la muerte. En el documento de acusación, aparte de detallar minuciosamente las seis heridas que recibió, Fátima expresaba la consideración que le merecía su marido, al que acusaba de injusto y violento, y apuntaba que, en caso de morir, él debía ser detenido por asesino. Aunque el caso es de gran valor para mostrar la violencia doméstica, no sería arriesgado suponer que el documento fuera el resultado de una trama orquestada por la propia hija, Umm Al-Huda, y por el hermano de Fátima, Musa Ibn Abbas, con objeto de excluir de la herencia al marido de la fallecida, al que no se pudo detener por estar huido, en paradero desconocido.

Muchos serían los casos de mujeres que padecían la violencia en el propio hogar, procedente de los varones de la familia y de los de su comunidad, aunque, como en el caso de Fátima, el marido pudo haber sido víctima más que verdugo.

Junto a los casos de violencia doméstica habría que añadir la violencia social, propia de las sociedades medievales que utilizaban la fuerza como forma de control de la colectividad. En las décadas finales de la Edad Media, durante el siglo XV, la presión a los musulmanes se hizo patente de formas muy variadas. Por un lado se decreta que vivan en barrios separados de los cristianos, y por otro se inician campañas de evangelización para conseguir integrarles en la comunidad cristiana. Para conseguir lo primero se decretó en la Cortes de Valladolid del año 1405 que los judíos y moros del reino vivieran separados de los cristianos, lo que ratificó la reina Catalina de Lancaster en 1412. Para lo segundo se dedicó intensamente Vicente Ferrer en sus predicaciones y conversiones por todos los reinos de la Península. Aunque no se trataba de una violencia explícita, esta actuación hacia las minorías podría clasificarse como de violencia implícita,

puesto que se les obligaba a llevar una vida y practicar unas creencias que no aceptaban.

En los casos de violencia social, también hay que destacar el papel de las mujeres, pues cuando en Al-Ándalus:

> [...] las acciones violentas desbordan su base de legitimación y se convierten en ataques contra la estabilidad básica de la sociedad, se advierte en los textos andalusíes cómo las mujeres adquieren una categoría simbólica en tanto que víctimas preferentes y significadas del desorden[24].

En cualquier caso las musulmanas de Al-Ándalus tenían ventaja respecto de las que vivían bajo la dominación de monarcas cristianos. Las dos Fátimas que se han puesto de ejemplo representan casos bien dispares y distantes. La lejanía física de la Fátima que vivía en Paterna (Valencia) de la que vivía en Almería es un símbolo de la distancia que las separaba como víctimas de la violencia masculina. Mientras que la segunda padeció malos tratos y violencia física, que acabaron con su vida y obligaron a su marido a huir para escapar de un castigo, fuera o no merecido, la Fátima de Paterna vivió de manera digna y segura, pues, aunque sufrió la violencia sexual, se benefició de la comprensión del monarca.

Ser musulmana era un arma de doble filo: «materia o carne de baja condición», apropiada para el goce sexual de los varones de la comunidad dominante, su belleza la hacía acreedora de interés y movía a los hombres más fácilmente al perdón:

> [...] contribuía principalmente a llenar el abismo de la diversidad de creencias y a hacer más frecuentes las relaciones entre moros y cristianos, la hermosura de las moriscas, que ejercían un gran poder de seducción sobre los jóvenes hidalgos españoles. «Celebrar el novenario con una mora» vino a ser un modo de hablar proverbial, y se compusieron no pocas poesías amorosas de caballeros cristianos a las seductoras hijas de Ismael[25].

Esta forma de tratar a las mujeres del grupo sojuzgado se ha interpretado como manifestación de dominio, en concreto, de dominio colonial. En las expresiones de racismo

se habla del «racismo dominativo», que tiene una de sus expresiones en el sometimiento de las mujeres de una minoría mediante la esclavitud. Ello no plantea problemas a las relaciones sexuales con mujeres de esa raza, pues se considera una forma de dominio. De esa manera podrían entenderse las relaciones de dominio o de desprecio por las musulmanas por parte de los varones cristianos, aunque no faltaran expresiones de amor, como antes se ha indicado.

Fuera cual fuere el interés por ellas, las sarracenas estaban en peligro constante de padecer la violencia de unas formas u otras. No sería arriesgado afirmar que las únicas salidas que tenían las mujeres para liberarse de la muerte, física o legal, era renunciar a su propia identidad o pedir perdón. No faltaron ejemplos de mujeres que se convirtieron al cristianismo como medio de evitar la esclavitud. Lo que hizo Fátima Curruta fue tratar de burlar como pudo la normativa en contra de las mujeres. Como se ha apuntado para otros muchos casos, las mujeres tenían que ser muy listas si querían vencer al sistema que las oprimía[26].

X
Jamila Abenaçoh

Una mujer judía maltratada

He de decir todo por mi boca,
responderé la verdad a quien me ultraja;
aparta de mis labios palabras deshonrosas,
y trae la paz a Israel.

Merecina de Girona

En el mes de agosto de 1444, en la villa de Alagón (Zaragoza), contraía matrimonio, de acuerdo con la ley judaica, Jamila, hija de Jeuda Abenaçoh, con un hombre de su religión, Juce Curi. Unos meses después:

> [el recién casado] con espíritu diabólico dice por las plazas y donde quiera que va que la dicha Jamila [...] no vino virgen a su poder [...] y no le basta al dicho Juce Curi la hiere y muele a heridas mortales, así en tal manera que no es casi señora de sus brazos ni de mandar su persona, así mismo la quiere lanzar por las ventanas y la hace tales heridas que si no por los vecinos que muchas veces la han socorrido, ella estaría muerta, pues no guarda si está preñada y la hace otras injurias muchas y diversas, que de ley de judíos no son de decir ni de hacer ni menos de sostener, que no guarda si está menstruando o no[1].

La descripción de los malos tratos de un marido podría encontrarse en cualquier otro momento histórico. Se conoce este caso por el proceso que inició el padre de la desposada, Jeuda Abenaçoh, que compareció ante un notario de Zaragoza en junio de 1445, diez meses después de haberse celebrado el matrimonio.

Antes de solicitar «licencia de litigar por procurador», Jeuda ya había reclamado ante las autoridades de la aljama de su localidad, pero al no satisfacerle respuesta, aunque habían apresado a Juce, decidió apelar a la justicia del reino. Reclamaba castigo para el yerno, que no había cumplido el contrato matrimonial, infligía malos tratos a su hija y, además, no solo difamaba a ella sino a toda la familia. Como antes se ha anotado para las mujeres árabes, para las que se pedía la aplicación de la *sunna*, Jeuda solicitó de las autoridades de Zaragoza «proveyr de Remedios di justicia, segunt ley de judios», e instó a aplicar las normas de los rabinos zaragozanos «que saben e entienden cómo, en qué manera al jodio se debe haver e castigar e corregir, sus mulleres demandando»[2].

Los rabinos estaban preparados para atender las demandas de las mujeres judías que, como Jamila, tenían motivos

para quejarse de los malos tratos de sus maridos. Muchos hombres se casaban con jóvenes a las que su padre les entregaba una dote generosa y no sentían el más mínimo afecto por ellas. Jeuda Abenaçoh había dotado a su hija con joyas, dinero y bienes de diversa índole, para vivir dignamente con un hombre pobre como era Juce Curi, quien una vez en poder de una hacienda que le permitía vivir mucho mejor de lo que él podía, no tenía inconveniente en difamar a su esposa, infligirle malos tratos y agraviar a toda la familia de quien comía.

No se conoce el final de la historia, pero no sería arriesgado suponer que Jamila hubiera tenido que aceptar la convivencia con él. En casos de malos tratos, aunque aceptados como motivo de divorcio, los rabinos judíos eran muy cautos y en diversos momentos o lugares distintos dieron respuestas (*responsa*) diferentes a casos que se les plantearon. Como ejemplos de ley judaica de un tiempo y un espacio próximos al que le tocó vivir a Jamila Abenaçoh se pueden señalar dos ejemplos tomados de dos *responsa* de Rashba, una de las más importantes autoridades *halakhics*[3] de los reinos hispánicos, que vivió en Barcelona entre 1235 y 1310. Esas *responsa* difieren considerablemente. En una el experto en ley judaica niega la petición de la mujer, que había solicitado que se obligara a su marido a jurar que no la volvería a pegar; determina que en incidentes de ese tipo hay que aplacar a la mujer al menos una o dos veces y si se sigue quejando habría que colocar a una persona de confianza para que mediara entre ellos; si no es posible la mediación se aplicaría la excomunión al que tuviera un comportamiento inadecuado. La segunda de las *responsa* castiga al marido al tiempo que le informa que no está bien pegar a su mujer y que está obligado a divorciarse y a pagar la cantidad debida según la *ketubah*; contempla la gravedad del

maltrato y señala que si se considera motivo para divorcio que un hombre no permita a su mujer ir a casa de su padre, más lo ha de merecer si le causa injurias o angustia física. Este rabino barcelonés acudía a otro rabino sefardí del siglo XI, Yosef ibn Avitur, que regulaba el divorcio como algo a lo que había que empujar a un marido maltratador[4].

Siguiendo estas normas, Jamila no tenía asegurado el divorcio de su marido, al menos que siguieran los malos tratos y como reincidente fuera obligado a aceptar la separación de su mujer, sin quedarse con ninguno de sus bienes.

El temor a varones como Juce Curi movía, en ocasiones, a algunas jóvenes a resistirse al matrimonio que le habían preparado. Por ello se enfrentó a su familia Ceti Leredi, mujer que vivía en Épila (Zaragoza) en la segunda mitad del siglo XV[5]. El ejemplo de esta joven es especialmente interesante porque introduce elementos poco comunes en los casos de mujeres violentadas a hacer algo contra su voluntad. Ceti, huérfana de padre y madre, tenía como tutores a tres miembros de la familia; había sido la madre, Dueña Gallur, quien había apuntado a los tutores: el marido de su hermana, Soli Gallur, su propio hermano, Acach Abenfforna, y su hijo, Juce Leredi. El tercer hijo de Dueña, como buen ejemplo de las familias judías de aquel tiempo, se había convertido al cristianismo y era sacerdote.

El problema que le surge a la joven Ceti fue que su tío y tutor Acach Abenfforna le buscó como marido a Jaco Abenbitas y la persuadió de las bondades del pretendiente. Ceti celebró esponsales con él, pero antes del casamiento propiamente dicho descubrió que las virtudes que indicaba su tío estaban muy lejos de ser verdad, ni era una persona honorable, ni tenía bienes de ningún tipo; era por el contrario un hombre pobre, y amante del juego y las mujeres, lo que no estaba dispuesta a admitir la joven Ceti Leredi.

Conocer que el futuro marido era aficionado al juego era una buena razón para tener recelos acerca de él. El problema del juego estaba muy extendido, y era causa de demandas matrimoniales presentadas por mujeres judías, que se quejaban de la afición de sus maridos al juego de los dados[6]. Tras conocer las «cualidades» del que le habían elegido para marido, la joven Ceti decidió no contraer matrimonio, y ante su desobediencia comenzó un conflicto en el que esta mujer tuvo un papel protagonista, bien diferente de lo que comúnmente solía ocurrir, pues, cuando una mujer tenía que plantear quejas, era su padre o algún miembro muy cercano de la familia quien presentaba las reclamaciones en su nombre. Así ocurrió en el caso citado de Jamila Abenaçoh, cuyo padre tomó la iniciativa en el litigio por malos tratos.

La negativa a contraer matrimonio con el novio buscado por su tutor no encontró apoyo en la comunidad judía; no sólo los varones sino las propias mujeres judías no favorecieron esa actitud, que se salía de las normas aceptadas por toda la comunidad. Las mujeres no podían ver con buenos ojos la actitud rebelde de una joven, que podría ser «mal ejemplo» para sus hijas. En un testamento del año 1357 se deja constancia de lo que se esperaba de las mujeres a la hora de contraer matrimonio:

> Mis hijas deben respetar a sus maridos […] no deben reír, ni hablar mucho con extraños ni bailar […]. Tienen que estar en casa y no andar por ahí. No deben estar en la puerta (para mirar lo que están haciendo los vecinos) […] deben hilar, cocinar o coser, y ser pacientes y modestas en todos los sentidos[7].

Ceti probablemente hubiera cumplido todas estas obligaciones de las jóvenes judías si le hubieran buscado otro hombre para marido, pero estaba tan decidida a no aceptar a ese novio impuesto, y por el que sentía enormes recelos,

que amenazó con «tomar otra ley por virtud de la que oy no tengo», o incluso «antes morir».

La falta de apoyos en la comunidad judía, exceptuadas dos personas muy cercanas, su hermano Juci y su tía Soli Gallur, la llevó a pedir la intervención de señoras cristianas. Esperaba de ellas conseguir que le permitieran vivir con su tía Soli Gallur y su marido. Fue en octubre de 1450, en la propia casa del señor de Épila, don Lope Ximénez de Urrea, donde tuvo lugar la reunión en la que estaban estas señoras cristianas, su hermano, su tía con su marido, y algunas otras personas, entre las que estaba el notario cristiano.

Las palabras de Ceti expresan el sentimiento de una mujer joven, pero muy sensata y que se siente desvalida por la falta de apoyos dentro de su propia comunidad:

> […] mi tio Acach Abenfforna […] con voluntad formada e sine de ninguno voto e voluntad mia ni de mis tutores, en ausencia mia, ellos me desposasen e dassen palabra por mi de casarme… asi que en tal manera me compasaron en razon, que yo presumiendo quel dito Acach Abenfforna, atento seyer a mi tio, no me diria sino toda verdat, yo les atorgue a fazer aquello qui […] me aconsellavan […] por do agora senyoras e honbres buenos, que me so recosiderada e hovido verdadera relación de la vida, stado, si quiere manera del dito Jaco Abenbitas […] yo me lexar antes morir que yo casase con el car lo primero e principal el ha luego fallido a los pactos e convenios feytos e firmados entre mi e el, lo segundo el no tiene lo medio de aquello que me prefirieron el tenia, lo tercero el ys muyt gran jugador de jugo de dados, hoc y en tal manera que vegadas viene segunt yo so bien informada que no se lexa cosa ninguna de lo suyo que no se lo juege. Item mas, el ys muy rasero que sé que tiene muytas mancebas, do por causa de aquellas se desgastaria su casa por buenha que fuese e yo nunca havria buena vida con el… atento seyer joven e no tener de present abrigo ninguno qui a mi en aqueste paso talmente me pueda ayudar a mi justicia, mende so venida aquí a poder de vosotras, senyoras, como a dueñillas honorables e personas que de aquesta parte me paredes consello a mi justicia…

Ceti solicitaba ayuda de otras mujeres, con la esperanza de que entendieran y atendieran su caso mejor que los varones; y así fue, pues con el apoyo de esas cristianas consiguió lo que quería, que la dejaran vivir en casa de su tía Soli Ga-

llur. Antes de tomar la decisión, una de las señoras la preguntó si había acudido a ellas influida por alguien o bajo amenazas, a lo que respondió Ceti que sólo había recurrido a ellas «por foyr a los inconvenientes sobreditos».

Poco sirvió la decisión tomada, pues unos días más tarde se presentó el merino de Épila en casa de Soli Gallur para reclamar la entrega de Ceti, con la amenaza de que si no lo cumplían habrían de pagar mil sueldos de multa para el señor de la villa, o apresarían al matrimonio, a Soli Gallur y su marido; pero la joven ya no estaba en la casa, se había marchado. No por mucho tiempo, pues el final de su historia es que terminó casada con Jaco Abenbitas, quien se comportó mejor de lo que ella se temía, y fue el padre de las tres hijas de Ceti: Oro, Dueña y Beatriz, esta última, como denota su nombre, conversa al cristianismo.

Las mujeres estuvieron sometidas a unas normas patriarcales que las conducían a ser probables perdedoras en los pleitos que iniciaban o padecían. El ejemplo de doña Lumbre es paradigmático; acusada de adulterio en 1368, esta judía de Zaragoza, al enfrentarse al proceso iniciado contra ella, muestra la valentía de algunas mujeres que se plantaron ante acusaciones que consideraban injustas con la esperanza de una aplicación honorable de la ley[8]. Doña Lumbre luchó por conseguir un juicio justo, pero no lo consiguió; se había asesorado de un experto en materia jurídica, recurrió a las autoridades de la aljama, apeló a las autoridades cristianas, quiso averiguar quiénes habían sido sus delatores, pero todo fue inútil, pues ni siquiera le permitieron elevar los recursos, y el merino de Zaragoza mostró un gran desprecio ante el proceso.

Siguiendo las costumbres judías, doña Lumbre fue castigada a flagelación, afeitado del pelo, exhibición en la escalera y exilio de Zaragoza durante cinco años, aunque parece

que no tuvo que cumplir esos castigos. Se salvaba así de la parte más ignominiosa de las penas aplicadas a las mujeres adúlteras, pero no se libraba de un duro castigo: el divorcio forzoso y la pérdida de su *ketubah*, con la que su esposo, un influyente judío zaragozano bien relacionado con el rey Pedro IV el Ceremonioso, incrementaría sus riquezas.

Lo peor del caso es que no se ha podido probar si doña Lumbre era culpable del delito de adulterio del que se la acusaba. Asunción Blasco, investigadora que ha estudiado el caso concienzudamente[9], no ha encontrado pruebas que permitan probar la culpabilidad de esta mujer, lo cual le hace pensar que pudo ser objeto de la avaricia o del odio de gentes de la propia comunidad judía. La sospecha recaería en primer lugar en su propio esposo, que fue el auténtico beneficiado de la solución del problema; pero pudieron ser incluso enemigos de su marido los que difundieron la acusación, aunque luego se volviera en beneficio en vez de en perjuicio del marido. Éste tenía una posición en la corte y una relación con el monarca que le hubiera permitido a Lumbre tener un juicio justo, pero eso era posiblemente lo que él no quería.

El castigo a esta mujer, junto a los otros dos casos expuestos, muestra una actitud de la comunidad judía hacia sus mujeres que podría calificarse de «misógina» o, por lo menos, de «antifemenina». Los malos tratos, los engaños, la aplicación de la fuerza, las denuncias probablemente falsas, los castigos horrorosos a las adúlteras o sospechosas de adulterio, apuntan una realidad difícil para las mujeres judías. Además, la posición de las autoridades judías hacia las mujeres tampoco las favorecía; no les daban apoyo a pesar de la idea extendida de que «las hijas de Israel no debían ser abandonadas como cautivas de sus maridos»[10].

Los castigos de la comunidad judía a sus mujeres podían estar motivados por la preocupación por la honra de la comunidad, confundida en un mismo nivel con la fama-honra del individuo. Esto puede concluirse de un caso sucedido a una viuda judía de Coca (Segovia), en 1319[11]. Consecuencia de sus relaciones con un cristiano, esta mujer dio a luz a mellizos. Como los cristianos de Coca preguntaran al noble y escritor don Juan Manuel (1281-1348), que visitaba la localidad por esas fechas, éste respondió que se trataba de un problema que debían resolver las autoridades judías. El caso llegó a Rabí Aser de Toledo, al que preguntaron:

> [...] cómo había de obrar para que la ley de nuestra Tora no apareciera hollada a los ojos de la gente [...]. Todos los pueblos de los alrededores de Coca hablan de ello, y las conversaciones sobre esa perdida han corrido por todas partes, con lo cual nuestra religión se ha hecho despreciable [...]. Se me ocurre, siendo tan notorio el caso, cortarle la nariz a fin de desfigurarle el rostro con que agradaba a su amante[12].

El problema que le planteaban al rabino no era tanto el castigo a aplicar a la adúltera como la forma de evitar el escándalo que afectaba a toda la comunidad judía. «La jurisprudencia de las aljamas subraya [...] el efecto de las transgresiones de la ley sobre la opinión pública, e identifica la fama-honra del individuo y la de la comunidad»[13].

El cuidado de la fama de la comunidad a través de la honra de sus mujeres llevaba a las autoridades de las aljamas a dictar normas para evitar el lujo en el vestir o los adornos en la indumentaria. La aljama de Valencia decretó que las mujeres casadas o las solteras de avanzada edad no podían llevar «les gonelles, brahons o muscles» de más de dos dedos de ancho; en sus manos solo podían llevar anillos que valieran cinco florines, y un collar del mismo valor, un cinturón de seda, con placas decoradas con tres o cuatro onzas de plata. Un edicto de los adelantados de Morvedre contra el excesivo lujo femenino autorizaba a las novias a

llevar el día de la boda un collar y anillos de oro o de perlas, y cinturones de oro o plata, hasta un mes después de la boda[14]. En realidad esto formaba parte de la política de las aljamas judías para pasar inadvertidos, por lo que procuraban llevar ropas oscuras, aunque desde el año 1387 no era una opción sino una norma de la reina de Aragón, Violante de Bar, que los obligaba a vestir de oscuro «por tener el alma negra»[15].

La rigidez de las leyes judaicas y su presunción de la honestidad femenina, ha llevado a la historiografía judía o projudía a atribuir las malas costumbres en las comunidades judías a la influencia de las otras culturas con las que convivieron, especialmente a la comunidad musulmana. Las mujeres judías salieron perdiendo en esa relación; perdieron en la igualdad respecto del varón, en que tuvieron que aceptar la poligamia, en la laxitud de las costumbres sexuales, en el encierro en el espacio de la casa, en asignarles lugar aparte en la sinagoga[16]. La idealización de la sociedad judía ha llevado a exaltar las virtudes que, en teoría, debían presidir las relaciones entre hombres y mujeres, virtudes expresadas en los libros sagrados y en documentos civiles, como los contratos matrimoniales o *ketubbot*. Es evidente que muchos maridos tendrían un comportamiento ejemplar, y mostraban su generosidad desde el primer momento.

En todos los contratos de matrimonio el novio entregaba propiedades y dinero a la desposada y expresaba los principios que rigen al matrimonio judío[17]. Sirva de ejemplo la más antigua de las *ketubbot* conocidas en los reinos hispánicos, correspondiente a un matrimonio celebrado en Tudela en el año 1300:

> El quinto de la semana, a dos días del mes de Elul del año 5060 de la Creación del mundo, según nuestro cómputo, en la ciudad de Tudela, sita junto al río Ebro, es de saber cómo el novio R. Selomoh bar Yomtob —guárdele su Roca— Alfarga díjole a Soli la doncella, hija de R. Hayyim —

guárdele su Roca— hijo de Kelaf: Sé tú a mí por esposa según la Ley de Moisés y de Israel y yo te serviré, y honraré, y sustentaré y proveeré conforme a la costumbre de los varones judíos que sirven y honran y sustentan y proveen a sus mujeres con lealtad y te daré como dote simple y perpetua de tu virginidad a mi costa, se mi propiedad, 200 *zuzim* de plata que te corresponden por prescripción rabínica junto con tu sustento y tu vestido y tus necesidades, y te otorgaré el débito conyugal conforme al uso de toda la tierra. Y Soli, esta, consintió y fue su esposa[18].

En una *ketubah* de Jaca del año 1429, el novio hacía entrega a la desposada de las casas que había heredado de su madre, además de cien monedas de oro.

[...] con la condición de que no hará nada con ella mientras esté conmigo, si no es contando con mi consentimiento y con mi autorización, y de que tampoco yo haré nada con ella mientras esté con ella si no es contando con su consentimiento y su autorización. Y si, Dios no lo quiera, ocurriera cosa de muerte o de divorcio, sea esta donación inmediatamente sancionada como todas las escrituras de donación firmes y permanentes acostumbradas en Israel[19].

La intención inicial de los varones era, sin duda, muy buena, y muchos serían buenos maridos y buenos padres que colaborarían a la armonía que se buscaba en la familia judía. En las guías para bien vivir hay continuas referencias a la felicidad y a la alegría que las madres debían de proveer y suscitar en sus niños desde que nacían y a los cánticos que servían para expresar su ternura y afecto[20].

A los maridos se les exigía no sólo preocuparse de los aspectos materiales sino también aportar tranquilidad y seguridad a la familia[21]. De ahí que se considerara especialmente grave el maltrato a las mujeres, pues los varones no estaban cumpliendo con la exigencia de apoyar el bienestar emocional de la familia.

Estos comportamientos masculinos inducían a las mujeres a entrar en acción y a presentar demandas, como las apuntadas anteriormente, no sólo usuales en los reinos hispánicos sino en comunidades judías de Centroeuropa. Estas acciones iban dirigidas, en ocasiones, a defender sus dere-

chos hereditarios y los de sus hijos, pues en caso de divorcio o viudedad tenía que hacer frente a las necesidades de la casa.

Un buen ejemplo de defensa de la economía familiar se encuentra en la acción que tomó doña Plata, al quedar viuda de Ysaque Adaroque, el mayordomo del II duque del Infantado, don Íñigo López de Mendoza. Al morir su esposo, doña Plata y su hijo, rabí Abraham, otorgan la siguiente escritura:

> [...] por rason quel dicho señor duque avia mandado tomar los bienes que fincaron por muerte de [...] don Ysaque [...] por cierta suma de mrs. en que [...] era deudor al dho. sr. duque de los cargos e arrendamientos q. por su señoria tovo los annos pasados, e yo la dha. donna Plata me avya opuesto contra la execucion de los dhs. bienes, diziendo q. me pertenecían por razón de mi dote e arras [...], e por quanto yo fui e so concertada con el dho. sr. duque q. yo oviese de fazer desamparo e traspasamiento de todo aquello que [...] d. Ysaque, mi marido, tenia e poseya en la heredad de Ruisequillo...[22].

Doña Plata renunciaba a esta heredad de Ruisequillo para pagar las deudas 'de su marido, pero se quedaba con las propiedades que éste tenía en Buitrago.

Las mujeres solas, solteras, viudas o divorciadas solían estar en buenas condiciones para emprender negocios, de la misma manera que los varones de su comunidad. En los reinos hispánicos no faltaron aquellas que tuvieron ese papel de dirigir la economía familiar a través de sus negocios y en las juderías hispanas había mujeres propietarias de tierras, viñas o casas. Hay buenos ejemplos en muchas juderías; valgan como ejemplo las de Hita[23], Buitrago[24] y Valencia[25].

No faltaron entre las mujeres algunas que se dedicaran al oficio de prestamistas. Algunas de las que figuran en la documentación valenciana ejerciendo ese oficio eran viudas, pero posiblemente habían ayudado a sus maridos en el oficio, o éstos las habían asociado a ellos en caso de que ellos fallecieran. Jaufar, viuda de Salamó Xamblell, debió de se-

guir el oficio de su marido cuando, después de los pogromos de 1391, con el nombre de Na Beatriz (debió de convertirse), designó a su yerno como procurador con plenos poderes para recuperar las sumas de dinero que le debían algunas personas[26]. También prestamista era Prenesa, viuda y heredera de Atán Lobell, que en 1458 reclamó ante la corte del baile general las cantidades de dinero que le debían a su marido en Villarreal, pues aunque había reclamado muchas veces, no tenía en la ciudad procurador que defendiera sus derechos[27].

Aparte de su papel en la economía familiar como prestamistas o como propietarias con derechos, las mujeres judías de esta etapa final de la Edad Media estuvieron representadas, aunque de manera meramente testimonial, en medios científicos, culturales y religiosos. Así habría que destacar a dos poetisas, Tolosana de la Caballería (siglo XIV) y Merecina de Girona (siglo XV)[28], a seis mujeres practicando la medicina[29] y a una mujer rabino[30].

La presencia femenina fuera del espacio privado era muy débil, pero, sin duda, había ido ganando terreno respecto de los siglos anteriores; parece posible, no obstante, que su visibilidad no fuera el resultado de un avance en la identidad femenina. Las mujeres, transmisoras de la identidad judía, dejaban de aparecer en las lápidas con su propio nombre como debía de ser normal en la época que vivió Meliosa, cuando el reino visigodo, y se identificaban con el nombre de su marido, de su padre, de su hijo, como las mujeres cristianas de su tiempo. La adaptación a la sociedad en que vivían les llevaría probablemente a adoptar las costumbres de ese mundo patriarcal, aunque la condición de judío seguía transmitiéndose por línea materna.

Es evidente que esa facilidad de integración del pueblo judío les llevó a aceptar algunas de las costumbres de los lu-

gares en que residían, y esa influencia sería tanto buena como mala. Entre los aspectos negativos se ha apuntado la relajación de las costumbres sexuales en Al-Ándalus, que propiciaría la existencia de esposos infieles o mal tratadores. Sin embargo, los casos que se han apuntado de judías que padecieron la violencia masculina de unas formas u otras vivían todas en los reinos hispánicos y sus familias llevaban viviendo en ellos varios siglos. Las mujeres judías, como sus vecinas musulmanas, padecerían la violencia en la casa pero también la violencia de los varones cristianos con los que se relacionaban.

Como también se ha señalado al hablar de las mujeres musulmanas, las leyes religiosas judías prohibían el mestizaje, pero la situación privilegiada de la comunidad judía en relación con la musulmana, permitía una diferencia notable en la consideración de los cristianos hacia musulmanas y hacia judías. Esto permitió a algunas comunidades judías tomar la iniciativa respecto de las prohibiciones de mestizaje y obtener privilegios de imponer multas a los cristianos cogidos in fraganti con una judía[31]. Y no faltaron casos de mujeres judías que utilizaron su influencia y su dinero para no tener problemas por tener un amante cristiano[32].

Pero, como ocurría también en el caso de la comunidad musulmana, no eran sólo las mujeres las que padecían la violencia por relacionarse con varones cristianos; también los judíos eran duramente castigados si se descubrían sus relaciones con mujeres cristianas. De hecho la legislación cristiana era muy dura en ese sentido, con el objetivo de evitar la contaminación de sus mujeres por mestizaje con hombres de otras religiones[33].

Una de las normas cristianas más conocidas salió del papa Inocencio III, que en el IV Concilio de Letrán (1215) determinó que los judíos debían llevar señales distintivas

para ser conocidos por los cristianos, norma ratificada por el papa Honorio III en 1218. La idea fundamental era saber quién era quién para evitar el mestizaje y las relaciones entre miembros de las dos comunidades. Sin embargo, un monarca tan cristiano como Fernando III el Santo consiguió, en 1219, la supresión de las señales distintivas para los judíos del reino de Castilla.

Su hijo, Alfonso X, mostraba en *Las Siete Partidas* la preocupación por el mestizaje y establecía penas para los infractores: «Los cristianos que fazen adulterio con las mujeres casadas merecen por ende muerte, mucho mas la merecen los judios que yazen con les cristianas, que son espiritualmente esposas de Nuestro Sennor Jhesu Christo». En la misma línea se expresaban los *Furs* de Valencia, redactados en tiempos del yerno de Alfonso X, Jaime I, pues se condenaba a la hoguera a los varones cristianos que fueran sorprendidos con mujeres judías; por supuesto ellas les acompañarían. En los *Furs* se introducía una diferencia significativa: mientras que se condenaba a la hoguera a cristianos y judías, sólo se condenaba a flagelación pública a los varones cristianos sorprendidos in fraganti con mujeres musulmanas, a las que también se castigaría con la flagelación. Para un cristiano era, pues, un delito mucho mayor tener relaciones con una mujer judía que con una musulmana.

Preocupación constante del cristianismo, los canonistas desarrollaron las normas para evitar las relaciones, especialmente las sexuales, entre los creyentes cristianos y los de otra religión. Las prohibiciones se canalizaban en las siguientes líneas: impedir los matrimonios mixtos, evitar el contacto de los grupos étnicos en los baños y en las comidas y condenar las relaciones sexuales ilegítimas. Los castigos a los infractores se fueron elaborando, pues en principio no había leyes escritas al respecto. Sólo a los desposa-

dos con miembros de otra religión se les aplicaba la excomunión. Para quienes mantuvieran relaciones íntimas, sin embargo, se fue redactando la legislación, y en los fueros de los reinos de Castilla y de Aragón fue apareciendo el castigo con la hoguera a los infractores[34]. Se conoce un caso peculiar, el de Pandonus, por la defensa que de este judío de Aviñón hizo el jurista Oldradus de Ponte, a principios del siglo XIV. A pesar de haber demostrado que no había ninguna ley por la que hubiera que castigar al judío, «Pandonus fue castrado, y sus carnes amputadas fueron exhibidas públicamente ante el Palacio Real para que sirvieran de crudo símbolo de la transgresión»[35].

En realidad no se había legislado en todas partes, pero no faltaba legislación en ese sentido, y buen ejemplo son las *Costums de Tortosa* del año 1279, en las que se expone el castigo que en Aviñón aplicaron a Pandonus: «Si se hallare a varón judío o musulmán yaciendo con mujer cristiana, el judío o musulmán será descuartizado y la cristiana será quemada»[36].

Las leyes laicas de los reinos cristianos peninsulares no diferían en gran medida de las que sacaban los rabinos judíos: «Todo aquel que se extravía con mujeres gentiles profana la alianza de Abraham», había dicho Nahmanides. Los rabinos prohibían a los varones acudir a rameras cristianas por no mezclar su sangre con ellas, y preferían que hubiera prostitutas judías[37]. La animadversión era mutua, pero la sufrían más el grupo femenino, víctima de una doble violencia: la del antijudaísmo en general y la de los detractores de las mujeres en particular.

El antijudaísmo fue aumentando con los siglos, llegando a su momento álgido durante los pogromos de 1391. Tras los asaltos a las aljamas, las conversiones se fueron haciendo cada vez más frecuentes, a lo que ayudó también la predica-

ción de Vicente Ferrer por todos los confines de los reinos hispánicos. Afortunadamente los judíos contaron con la protección de los monarcas y ello les evitó muchos sufrimientos, aunque la actuación regia fuera, a veces, también dura. En 1398, Martín I el Humano dictaba una norma para que los conversos no se mezclaran con los judíos, y enviaba a algunos lugares a un oficial de la casa real para que hiciera cumplir esta disposición, junto al inquisidor papal. En su visita a Morvedre (Sagunto, Valencia) prohibió a todos los cristianos comprar y comer carne y alimentos *caser*, asistir a bodas judías y musulmanas, y encender candelas y preparar comida en casas de judíos el sábado[38].

La protección a los judíos de Morvedre la mantuvo la reina de Aragón María de Luna (1396-1409), que confirmó todos los privilegios que habían recibido de los reyes antecesores, y «dio otros pasos para proteger a esta comunidad: ayudarles a establecer cofradías para el cuidado de los enfermos, el entierro de los muertos, la enseñanza a niños pobres, como había sido la costumbre antes de 1391»[39].

Se conocen castigos a judíos en los años 1400-1401, acusados de haberse convertido al cristianismo, tras los sucesos de 1391 y seguir practicando el judaísmo. Todas las arrestadas eran judías. El plan consistía en aterrorizar y matar de hambre a estas mujeres, con la intención de desmoralizar a los de su grupo y con la esperanza de que esta medida ejemplar les llevaría a convertirse al cristianismo o a huir del reino. Esto se había practicado en la localidad de Burriana, en la que al encarcelar a las mujeres, «inocentes y culpables», y lograr que sus familias pagaran rescates, las incitó a huir.

Muchos son los casos de mujeres que comenzaron a sufrir persecuciones por considerarlas falsas cristianas. En Morvedre, Mira fue encarcelada bajo acusación de haber

vuelto al judaísmo y fue tratada inhumanamente. La reina María de Luna se interesó por ella, pidió que le mandaran una copia del juicio, pudo comprobar que el juicio había estaba lleno de mentiras y exigió que soltaran a Mira, lo que no se llevó a cabo hasta que el rey Martín tomó cartas en el asunto y ordenó bajo amenazas que la pusieran en libertad[40].

Un caso interesante es el padecido, en 1405, por mujeres de una familia prominente de Morvedre: Jamila Alatzar, esposa de Samuel Suxen, Astruga, hija de Jamila, y Astruga, tía de Jamila[41]. Los principales cargos eran contra Astruga hija, convertida al cristianismo, se reconvirtió al judaísmo por influencia de su madre y de su tía-abuela. Su acusador fue su tío Manuel Salvador (Mahir Suxen originariamente, hermano de su padre), que quería que Astruga hija fuera cristiana para casarla con su cuñado, converso, viudo de su hermana (y de la hermana de Samuel Suxen). Es decir, querían casar a la niña Astruga con el viudo de su tía, la hermana de su padre, pues la dote que esperaban debía de ser muy buena. Las tres mujeres fueron encarceladas, pero la reina María consiguió que las soltaran. Al cabo de siete años, Astruga niña se casó con un judío de Calatayud.

Si la niña Astruga era muy joven, la tía Astruga debía de ser bastante mayor y corría peligro al permanecer en prisión. Un documento del Archivo de la Corona de Aragón dice de ella que «es molt vella e fort facilment, per le greujament de la dita preso, poria finir sos dies en aquella». Las condiciones de las prisiones eran muy duras y, al poco tiempo de salir, Astruga murió. Jamila, interesada en preservar el honor de la familia, consiguió una sentencia de absolución de su tía Astruga, pues deseaba que, aunque ya había muerto, fuera preservada de toda infamia. A los ojos de los

judíos, la falsedad del bautismo de Astruga era una mancha de honor.

A pesar de la limpieza que pretendían mantener tanto cristianos como judíos, las relaciones entre ambos no fueron necesariamente malas, antes al contrario, se encuentran casos de miembros de una misma familia convertidos al cristianismo conviviendo con los que mantenían la fe judía. Entre los ejemplos más destacables y mejor conocidos se encuentra el de la prominente familia judía zaragozana de la Caballería, en la cual parte de los varones se convirtió al cristianismo mientras la mayor parte de las mujeres mantuvo la fe judía, entre ellas doña Tolosana, la poetisa citada anteriormente. No falta algún ejemplo de matrimonio en el que el esposo se convirtió y la mujer se mantiene en su fe. Se dieron casos de hijos o hijas de familias judías que no sólo se convirtieron al cristianismo sino que ingresaron en el clero, como una de las hijas de Ceti Leredi. Hubo padres judíos que desheredaron o castigaron a hijos convertidos al cristianismo[42].

O al islam[43]; aunque se convertían voluntariamente, las mujeres sabían que podían enfrentarse a graves problemas en el seno de su familia.

Las mujeres convertidas al cristianismo vieron empeorar su situación al crearse el Tribunal de la Santa Inquisición por los Reyes Católicos en 1478. A partir de ahí las conversas criptojudías fueron perseguidas de manera terrible, y muchas acabaron en la hoguera por mantener las costumbres judías en sus hogares[44].

María Díaz, «la cerera», fue una de estas mujeres; era la esposa de Juan Díaz, médico y boticario, aunque en la declaración dice que su marido es Fernando Cerero (posiblemente su segundo marido). Su proceso se inició el primer

día que empezó a funcionar el Tribunal de la Inquisición en Ciudad Real (14 de noviembre de 1483)[45]. «Fue la mas devota de todos en la observancia de los *miswot*, y los conversos solian colocarla a la cabecera de la mesa del Seder la vispera de Pascua. En 1460 intento emigrar a Constantinopla para volver abiertamente al seno de su pueblo»[46].

En el juicio que se le siguió en Ciudad Real escuchó cargos de varios testigos de la acusación. Una de ellas la incrimina por lo que había oído contar a otra vecina, casada por los ritos cristiano y judío:

> […] viendola velado con su marido en la yglesia, como fasen los christianos, en la noche a ora de çenar aquel dia mismo que vinieran a su casa Pedro de Bonilla e Fernando Dias, tintorero, e que la dixieron que la auian de tornar a velar por mano de un judio que se llamava Truxillo, e que la auian de bañar en agua fifia, en tal manera que la çerera, Maria Dias, e su fija Costança, la tomaran e la cobijaran vna sauana e la bañaran en vn arroyo o rio que pasaua por su puerta en la villa de Palma, do por estonçes estauan. E que vino el dicho judio Trujillo con vna taça de vino en la mano e dixo çiertas palabras e dioles a beuer al nouio e a la nouia[47].

Es decir, María Díaz, junto con su hija, había sido una de las participantes en el rito judío del matrimonio. Otra testigo acusaba a Marina y a sus tres hijas de «guardar el sabado e se vestian de ropas linpias e de fiesta e se leuantauan aquel dia tarde e se pasauan a leer en un libro todas sabadeando»[48]. Otra testigo dice que vio en ocasiones a la cerera y a sus tres hijas rezar «en un libro judayco que se dice çidur»[49] y más testigos afirman que las veían leer en libros judaicos.

Sin duda, Marina tenía una buena preparación cuando otro testigo de la acusación, el rabino de los conversos, Fernando Trujillo, recomendaba que se dirigieran a ella para la educación religiosa «dexava dicho a las conversas de Palma que se siguiesen por la orden que la cerera les diese, porque crya este testigo que el mismo non les podria desir mas ny doctrinar en la Ley de Muysen»[50].

También en los juicios de Ciudad Real podría apuntarse a otra judeoconversa, Catalina de Zamora, en cuya acusación se incide en aspectos religiosos y más en concreto en la forma en que los judíos despreciaban a la Virgen María. El fiscal acusó a Catalina de ser mala cristiana, entre otras cosas por sus ideas sobre la Virgen:

> [...] disiendo e negando la virginidad de Nuestra Señora la Virgen Maria, e disiendo della aver seydo ensangrentada; yten, llamandola e disiendola que era una puta; yten, quando pasaua por la yglesias hedificadas en honra e veneraçion de Nuestra Señora la Gloriosa Virgen Maria, daua pugeres e higas contra ellas por se llamar e ser hedificadas en Su Nombre.

El fiscal la acusaba también de «que consintio e permitio a su hija traher nomina escripia en hebraico, por la perverter e atraher e dotrinar a la Ley de Moysen»[51].

A Catalina se la castigaba por los insultos proferidos en contra de la Iglesia y de la Virgen. Tenía un hijo fraile, como se ha mencionado en otras familias judías, y él fue el testigo más duro contra ella: «Doña puta vieja si los ynquisidores aqui vienen yo vos fare quemar [...] a vos y a vuestras hermanas judias y a vuestra madre yo hare sacar los huesos y quemarlos, que era judia»[52].

Contra ella el fiscal presentaba como prueba auténticos rumores. Que alguien la había oído hablar con su hija cuando estaban llevando a una conversa a la hoguera, y que decían que era gran injusticia[53]. No sólo Catalina y sus hijas, la gran mayoría de las judías y judeoconversas estarían convencidas de la injusticia que se estaba cometiendo con su comunidad. Era una violencia que superaba todos los niveles hasta entonces padecidos.

XI
CATALINA FERNÁNDEZ

A LA CÁRCEL POR AMOR

¿Qué importa si él desengaña;
que fue siempre su hermosura
una constante muralla
de los vientos defendida?
REY: *Para todo habrá remedio.*
GUTIERRE: *¿Qué es?*
REY: *Sangralla.*

Calderón de la Barca, *El médico de su honra*

El rey Pedro I alentaba con estas palabras la decisión del marido desconfiado que acababa de matar a su esposa. Aunque los versos forman parte del drama de Calderón *El médico de su honra* (1635), las ideas podrían retrotraerse a la época en que está basada la acción, la segunda mitad del siglo XIV.

El castigo a una esposa adúltera había sido normal durante toda la Edad Media. Códigos de leyes, obras literarias y documentos jurídicos dan cuenta de los castigos que podían terminar con la vida de la adúltera, si así lo deseaba el marido: «Si sintiere que eres presa de amor de otro onbre, a ti e a el, matare con fierro», decía el marido de santa Cecilia a esta mujer modelo de mujeres virtuosas[1]. El marido podía matar impunemente a su mujer y, en caso de ser encarcelado, podía disfrutar de alguno de los perdones que el rey concedía por motivos diversos[2]. La violencia contra las mujeres cristianas en el ámbito familiar no se diferenciaba gran cosa de la padecida por sus congéneres de las otras dos religiones con las que coexistían. Probablemente la violencia no era mayor que en siglos precedentes, pero de los siglos XIV y XV se ha conservado una documentación que permite conocer mejor este problema que afectaba a todas las mujeres.

En efecto, hay muchos pleitos fechados en la centuria de 1400 que pueden tomarse como ejemplos; muy diversos son los casos que se presentan, los más comunes exponen los castigos a dos delitos sexuales, el adulterio y la violación, otros apuntan aspectos más amplios, como los castigos al amancebamiento o la respuesta de la sociedad ante los delitos sexuales. Para estudiar el tema de la violencia contra las mujeres en estos siglos finales de la Edad Media hemos seleccionado uno de estos últimos casos, en el que se vio envuelta una mujer llamada Catalina Fernández.

El 1 de octubre de 1496 un documento de los reyes don Fernando y doña Isabel dirigido al alcalde mayor de la ciudad de Córdoba exponía la denuncia presentada ante la justicia real contra Juan de Sosa:

> [...] casado como la madre santa iglesia de Roma manda con doña Isabel de Cardenas [quien] con poco temor de Dios e de la nuestra justicia echo de su casa la dicha muger y le tomo sus bienes y [...] tiene por manceba publica en su casa a una Catalina Fernández y haze vida con ella comiendo de los bienes de la dicha su muger y ella muriendo de hambre[3].

Se notificaba que Juan y Catalina no habían cumplido la orden real que había prohibido su convivencia y ordenado el destierro perpetuo de Catalina fuera de la ciudad de Córdoba. Juan de Sosa había vuelto a llevar a su manceba a casa y seguía viviendo con ella, a pesar de la orden de la justicia y de los ruegos de su familia que le pedían que volviera a vivir con su mujer.

Once meses más tarde, en septiembre de 1497, hay pruebas de que Catalina Fernández había sido encarcelada[4]. El 2 de ese mes Juan de Cea, procurador de Catalina, presentaba ante el concejo de Córdoba una carta de poder de su representada, en la que, tras señalar la fórmula de renuncia a «las leys de los enperadores Justiniano y Veliano que son en favor de las mugeres en que dis que se non puede obligar por sy nin por fecho ajeno sy primeramente non renunçia las dichas leys», manifestaba llevar diez meses en la cárcel pública de la ciudad, enferma la mayor parte del tiempo, y solicitaba el nombramiento de testigos para presentar ante los reyes, «o ante quien con derecho deviere para guarda de su derecho», pruebas de que estaba presa.

Como Catalina había ido a la cárcel por ser manceba de un hombre casado y ella consideraba que era víctima de una injusticia, el procurador preparaba su apelación, con preguntas pertinentes a los testigos, con el fin de demostrar que Catalina estaba presa, denunciar las condiciones de su

encarcelamiento y presentar el caso de la injusticia que padecía.

Catalina puede ser un buen ejemplo de lo que eran las relaciones de amancebamiento de aquella época. Las mancebas compartían la vida de un hombre soltero o casado. Era bastante normal que hombres casados, que no vivían con su mujer por alguna razón, tuvieran manceba. Las relaciones entre amancebados no diferían mucho de las de casados, de forma que se podrían calificar de estado «cuasimatrimonial»; así se deduce de los contratos «de mancebia o compañeria», en los que un hombre aceptaba a una mujer como manceba y compañera «a pan e mesa e cuchillo» por todos los días de su vida, y le entregaba todas o parte de sus posesiones[5].

El amancebamiento era probablemente una forma de convivencia de pareja bastante extendida en la sociedad medieval, tal como puede deducirse de la normativa de los fueros y de la frecuencia con que aparecen estas relaciones en la documentación. En la misma ciudad de Córdoba, la hija del conquistador, don Lorenzo Suárez Gallinato, vivió amancebada con un canónigo y recibió a la muerte de éste una importante herencia[6]. Los amancebamientos eran comunes en parejas que por alguna razón no podían casarse; buen ejemplo eran los clérigos que tenían manceba o barragana, o las minorías, como los judíos, que tenían mancebas cristianas, doncellas y casadas, tal como denuncian los magnates del reino de Castilla ante el rey Enrique IV en 1464[7].

Aunque fuera un contrato civil, o una relación libre, sin intervención de la Iglesia, estaba prohibido tener manceba que fuera parienta en menos del cuarto grado de consanguinidad, igual que obligaba la Iglesia a los contrayentes de un matrimonio cristiano. Pero la prohibición no se cumplía,

tal como se deduce de algunas acusaciones en este sentido[8].

No sólo la Iglesia, sino la sociedad en general rechazaban este tipo de relaciones, a las que situaban en el borde de la prostitución y, en consecuencia, condenaban y castigaban. La normativa de Cortes se ocupa en ocasiones de esta forma de convivencia, para no aceptarla o para fijar los castigos pertinentes. En las Cortes de Briviesca de 1387 se trazó una línea poco clara entre manceba y prostituta, y se ordenó que las mancebas públicas de los clérigos, las «barraganas», pagaran un marco de plata[9].

Había diferencias en la consideración y castigo del amancebamiento dependiendo de si los que hacían vida conyugal eran solteros o, al menos uno de ellos, era casado o clérigo. Un hombre casado tenía prohibido tener manceba públicamente, y si la tenía se exponía a perder la quinta parte de sus bienes. La familia de la manceba podía beneficiarse del dinero y emplearlo para casarla. Si ella no se quisiera casar, la cantidad del castigo se repartiría en tres tercios, uno para el acusador, otro para la justicia de la ciudad o lugar en el que sucediera, y otro para la cámara del rey[10].

A pesar de la normativa, las irregularidades eran frecuentes y de ello son constancia las muchas denuncias por el incumplimientos de las leyes. Eran generalmente mujeres las que se quejaban del abandono de su marido, o de que éste utilizaba los bienes conyugales o de la esposa para mantener a la manceba.

¿Qué pudo llevar a Catalina Fernández a compartir su vida con este hombre si ello la llevaba al borde de la legalidad? No es fácil conocer las razones por las que muchas mujeres aceptaban el estatuto de mancebas. Generalmente eran mujeres que no tenían familia ni hacienda, y lo hacían

por necesidad económica. De no poder vivir con un hombre que las mantuviera tenían sólo una salida, el burdel. Su vida como mancebas era insegura, pues sabían que estaban expuestas a ser abandonadas por sus mancebos tan pronto como ellos encontraran a una mujer para casarse. Ellas también podrían casarse, en caso de encontrar marido, pues no se consideraba menoscabo haber convivido con un hombre sin casarse.

Aunque había una línea fina de separación entre mancebas y prostitutas, tal como se apuntaba en las ordenanzas de cortes citadas[11], la manceba, como la barragana, no era una prostituta. La diferencia entre unas y otras podría establecerse considerando que mancebas y barraganas tenían una relación permanente con el hombre con el que vivían, se ocupaban del hogar, tenían hijos con sus amantes, compartían sus bienes y en realidad se comportaban como casadas, aunque no habían pasado ni ante un clérigo ni ante un notario.

Catalina enfatizaba en su defensa que era mujer honrada, para diferenciarse y distanciarse de las prostitutas de la mancebía. Se autodefinía como mujer «bien criada» o «criada con mucho regalo» o «delicada», es decir, bien educada, lo que se mostraba en sus gestos, acciones y hermosura. Los gestos y acciones de las prostitutas distarían mucho de lo que la buena crianza exigía de las mujeres de aquel tiempo, y querría demostrar que su condición no era la de las mujeres mancebas prostitutas, a las que se podía castigar impunemente.

Si las prostitutas no tenían posibilidad de defenderse ante la violencia sexual que padecían, Catalina inicia un proceso legal para exculparse. Esa capacidad de defensa la diferenciaba de las prostitutas, a quienes se les negaba esa facultad, pues cualquier ofensa que se les hiciera se conside-

raba bien merecida. El problema era conseguir el dinero necesario para hacer frente a los gastos judiciales. Sus bienes serían escasos, aunque tenía lo suficiente para iniciar su defensa, y pagar a sus representantes y procuradores, posiblemente no de su propia hacienda, sino de los bienes de Juan de Sosa, con cuya ayuda económica contaba. Al salir de la cárcel sólo le esperaba la casa de Juan de Sosa o el burdel.

Catalina no podía tener la esperanza de otras mancebas de casarse un día con el hombre con quien hacía vida conyugal. Juan de Sosa no podía contraer matrimonio por estar casado, pues la Iglesia raramente permitía la nulidad matrimonial. Catalina afirmaba en su defensa que vivía con Juan de Sosa porque lo tenía por soltero. Sabía que se había casado con una tal doña Isabel, pero que esta mujer no le tenía por su marido, hasta el punto de que Juan de Sosa había pedido la restitución de doña Isabel ante el tribunal eclesiástico, pero ella había pedido el divorcio diciendo que no era su mujer. Por esto Catalina no le tenía por casado y de hecho Juan de Sosa vivía como soltero.

Aunque pudiera parecer parte de su estrategia de defensa, Catalina estaba diciendo la verdad. Había un grave problema en el matrimonio de Juan de Sosa con Isabel de Cárdenas, que ya en 1490 quedaba de manifiesto en un pleito criminal que les enfrentaba a ambos. Isabel denunciaba que Juan de Sosa no era su marido, pues nunca habían consumado el matrimonio, y le acusaba de haberse casado previamente con otras tres mujeres: Elvira Fernández, Beatriz de Cárcamo y la citada Catalina Fernández, estando todas vivas. Doña Isabel de Cárdenas quería librarse del desposorio contraído con Juan de Sosa, y lo hacía fundamentalmente por razones económicas, reclamándole ciento veinte mil maravedíes y otros bienes de la dote. Juan de Sosa no que-

ría perder la riqueza de Isabel, de ahí que pocos meses después de la acusación de mantener manceba, intentara de nuevo obligar a su esposa legítima a hacer vida en común con él. Para entonces probablemente ya no vivía con Catalina. Ésta probablemente nunca pensó que su elección iba a costarle tan cara.

El 5 de diciembre de 1497, trece meses después de haber sido encarcelada, Catalina seguía en la prisión de Córdoba, aunque pronto podría salir de ella[12]; su salud estaba tan resentida que los oficiales de justicia temían que podía morir en prisión. ¿Por qué se castiga tan duramente a esta manceba si el amancebamiento parece haber sido una forma de relaciones bastante normal en la sociedad medieval? ¿Cuáles eran los castigos usuales para las mancebas? ¿Eran iguales los castigos para amancebados hombres o mujeres?

Los castigos a las mancebas, se enmarcan en un cuadro más general de los castigos a los delitos sexuales, que habían sido objeto de preocupación desde los primeros códigos de leyes. Un análisis de la legislación desde los primeros códigos, el *Fuero Juzgo* en la época visigoda, pasando por *Las Siete Partidas* y los fueros locales muestra la preocupación de la sociedad por delitos como el adulterio o el amancebamiento. Los castigos a los amancebados venían claramente establecidos por la ley. Las mancebas denunciadas, si eran consideradas culpables pagarían una cantidad elevada, un marco de plata (equivalente a dos mil maravedíes). Si reincidían, el castigo sería el destierro de la localidad en que habitaban[13]. Estos castigos parecen inconcebibles en una sociedad que aceptaba contratos de mancebía, como el antes citado. Los firmantes de un contrato abierto de mancebía no esperaban penalización, especialmente si ambos eran solteros. La situación variaba para el caso de que alguno de los miembros de la pareja fuera casado, en cuyo ca-

so había castigos, pero muy raramente la cárcel. «No había motivos para tener presas a las barraganas»[14], aunque no faltaba alguna esposa encarcelada por adulterio[15].

Junto a noticias de mujeres castigadas con el marco de plata, se encuentran también hombres que tenían que pagar esa multa[16]. Los mancebos eran castigados de diversas formas. Juan de Sosa fue encarcelado al mismo tiempo que Catalina, pero huyó de la cárcel y se refugió en la iglesia mayor, para acogerse a la protección de la Iglesia[17]. Si los culpables eran hombres que desempeñaban cargos públicos se les obligaba a renunciar al cargo; buen ejemplo es el del jurado y procurador del común de Málaga, Diego de Badajoz, que al vivir como mancebo tuvo que renunciar a sus cargos. No hay constancia, sin embargo, de que el corregidor castigara a la manceba de Diego de Badajoz[18]. Las diferencias en los castigos a hombres y mujeres por delitos sexuales aparecen en toda la legislación, y de ello hay ejemplos en los fueros castellanos.

El amancebamiento no podía considerarse un delito comparable a la violación o el asesinato. Los castigos aplicados normalmente eran pecuniarios o de separación forzosa de los amancebados, no solían imponerse castigos tan duros como el encarcelamiento. El caso de Catalina Fernández se sale en buena medida de la norma. ¿Qué razones pudo haber para ello?

La desgracia de Catalina fue, sin duda, considerable. En los meses que permaneció en la cárcel estuvo enferma con fiebres «tercianas», se le hinchó todo el cuerpo y se encontró muchas veces en peligro de muerte. Dos médicos tuvieron que atenderla y sangrarla porque estuvo muy mal. La cárcel o retraimiento de las mujeres eran lugares «muy enfermos e dolientes», de manera que aquellas que estaban encerradas, por poco tiempo que estuvieran, pronto adelga-

zaban, se ponían amarillas y contraían enfermedades. Catalina se queja de que le han dado «en la dicha prision vida muy aspera que qualquier varon rezio finiera e faria descaeçer»; en efecto, había pasado algún tiempo «con cadenas» en el calabozo, muy húmedo, hondo y oscuro. Aparte de daños corporales, Catalina y las demás presas padecían la tortura psicológica de tener al lado, «tres pasos cuanto mas lexos», el lugar donde daban tormento a los presos, a los que oían e incluso veían. «Estoy tan gastada e perdida —decía Catalina— que no me puedo valer».

El tiempo de la cárcel fue, además, perjudicial para los intereses económicos de esta mujer. Los meses de cárcel dañaron su economía, posiblemente débil, hasta el punto de afirmar que «esta perdida y destruida non podiendose ya sustentar porque ha vendido todo quanto tiene para comer»; lo poco que tendría lo emplearía en su defensa. Sin embargo, «estaba presta de dar qualesquier fianças que le fuesen pedidas».

Por convivir como manceba con Juan de Sosa, Catalina ya había sido castigada con el marco de plata que señalaba la ley para tales casos. Era, pues, una mujer «marcada»[19], a la que se había impuesto el castigo de destierro por ser reincidente. Pero en vez de llevarla al destierro la condujeron a la cárcel, por eso se quejaba de la injusticia del castigo. Aunque niega haber sido castigada previamente, Catalina parece aceptar la normativa y los castigos acostumbrados en el crimen de amancebamiento. Lo que no acepta es lo excepcional del castigo impuesto y trata por todos los medios de salir de la dura situación en que se encuentra y el peligro de muerte que la acecha.

El castigo de la cárcel resultaba, sin duda, uno de los más crueles y temidos de aquellos tiempos, posiblemente por las condiciones en que vivían los presos y los peligros para la

salud. A finales del siglo XV, en la ciudad de Zaragoza, el violador de la joven Violante de Mayayo huyó de la justicia no por miedo a la pena de muerte a la que eran condenados los violadores, sino por miedo a que le sometieran a los rigores de la prisión[20], probablemente las torturas que decía Catalina escuchar desde su cautiverio. A la cárcel se iba para ser castigado de forma física o torturado, no para permanecer un largo tiempo. De hecho no se contemplaba la cárcel como castigo largo, y los presos estaban por breves periodos de tiempo hasta que se les aplicaba la pena de muerte, se les enviaba al destierro, o se les absolvía.

Como la cárcel era un castigo poco común en estos casos, el procurador de Catalina insistía en mostrar ante los reyes su largo encarcelamiento. Un castigo tan desmesurado, de trece meses en la cárcel, viviendo en las condiciones citadas, y sin esperanzas de salir pronto, ¿a qué respondía? Si el delito cometido no se castigaba normalmente de forma tan dura, habría que buscar alguna otra razón que llevara a esta mujer a la cárcel. Para ello habría que volver la vista al acusador. En efecto, la prisión de Catalina plantea la cuestión de quién tenía tanto interés en castigarla, qué conseguía con ello y de qué medios se valió para tenerla en la cárcel tantos meses.

Fue Diego de Sosa, el hermano de su mancebo, quien la denunció, acusándola de ser la causante de la ruptura familiar de Juan de Sosa. ¿Qué perseguía Diego de Sosa con esta denuncia? Parece evidente que buscaba perjudicar a su hermano, pues entre ellos había habido algunas causas criminales en las que se acusaban mutuamente, en concreto, sobre algunos bienes y hacienda que se reclamaban el uno al otro[21].

Aunque quien efectuó la denuncia fue uno de los hermanos, Catalina se vio en medio de otro de los problemas de

Juan de Sosa, el pleito con su desposada, Isabel de Cárdenas. Es posible que la denuncia formara parte de la estrategia de Isabel de Cárdenas para ganar el pleito, valiéndose del hermano para acusarle de abandono de la esposa y de utilización de sus bienes mientras la «pobre» Isabel se moría de hambre; en realidad Isabel de Cárdenas no quería vivir con él, había entablado un pleito para disolver el matrimonio y era una mujer con mucha hacienda.

La denuncia podía costarle caro a Juan de Sosa, que podría perder parte de sus bienes, y podía haber costado el destierro a Catalina Fernández por ser reincidente, pero no hubiera mantenido prisionera a una mujer durante tanto tiempo. Catalina era víctima de las desavenencias entre los hermanos, pero la mano ejecutora fue la de la justicia que tan celosamente la retuvo en la cárcel durante trece meses. El castigo que recibió no se hubiera podido aplicar sin la complicidad de la justicia local, que se estaba extralimitando en sus funciones. ¿Qué papel o qué poder tenía la justicia en el castigo de delitos sexuales?

Los procesos de delitos sexuales comenzaban por las denuncias que presentaba generalmente algún miembro de la familia de la mujer, mostrando la solidaridad del grupo familiar, que sentía su honor herido; si nadie denunciaba, los propios alcaldes y jueces del lugar estaban obligados a denunciar a los infractores «so pena de perder el oficio»; no faltarían denuncias falsas, presentadas por rivales, amantes despechados u algún enemigo[22]. Las denuncias se presentaban ante la justicia civil de cada localidad, y cuando ésta había emitido sentencia se podía apelar a la justicia real[23]. El caso de Catalina Fernández empieza por la denuncia ante los reyes, quienes solicitaron al alcalde mayor de Córdoba la indagación del caso, y pidieron que, de encontrarse

delito, condujeran a Catalina y a su mancebo a la cárcel de corte.

La intervención del alcalde mayor, el licenciado de Balbas, fue perjudicial para ellos: «Con odio y malquerencia que les tenia syn los llamar e oyr les avia prendido e después de presos avia la dicha información e que a la dicha Catalina Fernández puso en la carçel de la ciudad e al dicho Juan de Sosa en la torre del agua»[24]. Juan de Sosa se escapó y se presentó ante la corte de los reyes, en cuya cárcel no le importaba estar preso. El alcalde actuó irregularmente en contra de Juan de Sosa y de Catalina Fernández. Juan pudo escapar de la justicia local y llegar a la justicia real. Catalina estuvo intentándolo sin mucho éxito. No dejó de enfrentarse a la justicia y reclamó ante los reyes; como mujer sola utilizó la capacidad jurídica permitida a las mujeres, que podían pleitear siempre y cuando no hubiera un varón en la familia[25].

Su lucha para librarse de una condena excesiva muestra la indefensión de las mujeres ante la ley y su desprotección ante los delitos sexuales, especialmente si no tenían una familia que las apoyara. Alejadas de la protección familiar, desprotegidas por la justicia, obligadas a realizar actividades fuera del hogar, no resulta extraña la abundancia de agresiones sexuales que padecían. Esa desprotección quedó reflejada en las leyes, de las que son buen ejemplo *Las Siete Partidas*[26]; según este código de la segunda mitad del siglo XIII, los agresores de mujeres carentes de honestidad, de buena fama y honra, entre las que se podrían incluir prostitutas, mujeres amancebadas, criadas, etc., no eran necesariamente castigados; dependía de la voluntad del juez. La filosofía penal inherente a esta actitud partía de la base de que si estas mujeres carecían de honra, la justicia no tenía ningún daño que reparar por la violencia sufrida.

Esta actitud podría explicar en parte las irregularidades del juicio de Catalina Fernández. En su apelación desde la cárcel no se limita a denunciar la situación por la que pasa, sino que trata de demostrar que la justicia no está actuando con la legalidad debida. Comienza denunciando al acusador, Diego de Sosa, promotor de su desgracia, que había ganado «surretiçiamente» una provisión de sus altezas los reyes Isabel y Fernando. Se queja de su ingreso en la cárcel de forma irregular, puesto que no había sido desterrada «de fecho nin por sentençia», y denuncia lo irregular del procedimiento «porque en la forma de mi prision e de la pesquisa que se fiso contra mi no se guardo la horden judiçial recibiendo testigos syn ser yo oyda nin llamada segund que se requeria», y los testigos eran todos enemigos de ella y de Juan de Sosa, «amigos espeçiales, criados y familiares del dicho Diego de Sosa [...] syn preguntar y saber el juez como deviera si eran mis enemigos e viles personas como lo eran lo qual se requería conforme a la ley de la partida»[27]. Amenaza al corregidor con denunciarle ante los reyes si no la hace caso, y le advierte de que si muere o sufre otros daños «mis parientes os puedan demandar e acusar la dicha mi muerte u otro peligro de tollimiento o lisyon»[28].

Los elementos de irregularidad del proceso llevan a pensar que la condena de Catalina no sólo se debió a la actitud de la filosofía penal antes citada respecto a las mujeres transgresoras, sino también a cierta connivencia de la justicia local con el denunciador o con quien estuviera tras el denunciador. En este caso la justicia local estaba de parte de Diego de Sosa, y posiblemente de la persona que estaba detrás de la denuncia, Isabel de Cárdenas. Esta mujer, viuda rica y con una buena hacienda, podía disfrutar de la protección de los oficiales municipales. La petición de Juan de Sosa de que no permitieran a Isabel sacar sus bienes de

Córdoba o venderlos no se cumplió. Parece claro que Juan de Sosa no tenía buenas relaciones con la justicia local y esto se volvió en contra de Catalina.

No resulta extraña la connivencia de la justicia local con las familias poderosas de las ciudades. Éstas consideraban normal el trato de favor que recibían, tal como se muestra en algunas obras literarias de aquel tiempo. Catalina Fernández, coetánea de una famosa figura literaria, Celestina, si hubiera leído la *Tragicomedia de Calixto y Melibea*, habría entendido que Calixto mostrara su extrañeza al no recibir el trato de favor de los oficiales de justicia, tal como esperaba, pues no concibe que éstos actúen independientemente de «amistad, ni deudo ni crianza». La justicia, en efecto, no actuaba de forma independiente, sino que apoyaba a los grupos poderosos de la sociedad. Los Sosa, familia de abolengo de Córdoba, eran parte del patriciado urbano, habían ocupado puestos de importancia, como el que había ejercido uno de sus antepasados, llamado también Juan de Sosa, que había sido uno de los veinticuatro (oficiales del concejo) de Córdoba. Como familia prominente de la ciudad no sería arriesgado suponer que hubiera buena conexión entre Diego de Sosa y los oficiales del concejo. De no tener intereses en común entre este ciudadano y los oficiales municipales parece difícil entender la prisión de Catalina durante trece meses.

En ocasiones la justicia local tenía posibilidades de actuar de forma irregular, sin que la justicia real tuviera oportunidad de poner remedio a sus irregularidades. Este problema de la actuación libre de los jueces, escapándose de las normas reales, venía de tiempo atrás, pues se documenta en tiempos visigodos[29] y parece haberse mantenido durante toda la Edad Media; de hecho, la práctica pone de manifiesto que a veces los jueces no querían indagar algunos de-

litos, especialmente los de carácter sexual, ni castigarlos, al contrario, «toleraban su actividad e incluso la impulsaban»[30], en concreto en el caso de la prostitución.

Los oficiales de justicia eran proclives a la corrupción, y de ahí el empeño de los Reyes Católicos de poner orden en la administración de justicia. La Pragmática del año 1480, por la que las penas pecuniarias derivadas de los delitos penales debían repartirse entre la cámara del rey, el denunciador y el juez que dictaba sentencia, pretendía acabar con los «tratos económicos privados de los oficiales de justicia a espaldas de la ley», pero no sólo no acabó con la corrupción de la justicia, sino que la aumentó: «El propio sistema dio lugar a nuevos abusos al incitar a estos mismos jueces y oficiales a levantar denuncias injustificadas con objeto de quedarse con el tercio de las penas»[31]. No serían prebendas económicas, al menos provenientes de multas, lo que conseguirían los oficiales de justicia en el caso de Catalina, su actuación estaría promovida por las influencias entre grupos de poder, y los beneficios consecuentes de conceder ventajas a los miembros de la oligarquía. En cualquier caso, los miembros de la justicia local actuaron apoyando al denunciador y en contra de la mujer. Colaboraron así a castigarla, siendo los ejecutores de una violencia que el varón interesado no tuvo necesidad de ejercer, pues ellos la perpetraron por él. Actuaron cargando sobre sí la responsabilidad del delito, de la misma manera que lo hizo el rey Pedro ante el asesinato de Mencía[32], la esposa de don Gutierre, en *El médico de su honra*.

En este drama aparece una figura femenina, doña Leonor, que puede servir de modelo de algunas mujeres de finales de la Edad Media. Despreciada por el protagonista, don Gutierre, que la había dejado para casarse con doña Mencía, tuvo que aceptarle por marido por orden del rey;

estuvo forzada a casarse con el hombre que había matado a la mujer por la que la había abandonado. Las dos figuras masculinas, don Gutierre y el rey, utilizaron a Leonor cuando y como les convino. Una mujer como ella, sola en el mundo, sin padre, ni hermano, ni tío, ni otro familiar varón que pudiera proteger su honor y su posición en la sociedad, no tenía más opción que aceptar lo que los hombres disponían para ella. Privada de protección masculina estaba expuesta a los riesgos de una sociedad en la que la autodefensa se había convertido en «requisito para sobrevivir»[33]. Doña Leonor sería modelo de otras muchas mujeres que padecían esa situación, una de ellas Catalina Fernández. Sin familia que la defendiera, expuesta a ser denunciada por una de las familias influyentes de Córdoba, tuvo que autodefenderse para sobrevivir. Sus peticiones de justicia desde la cárcel eran, sin duda, un ejercicio de autodefensa.

Estas mujeres estaban expuestas a la violencia masculina, en ocasiones como consecuencia de una revancha familiar o de otra índole. Catalina pagó las consecuencias de los problemas en la familia de Juan de Sosa, en la que uno de sus miembros, su hermano Diego, se convirtió en el «médico de la honra» familiar, en línea con los hombres que castigaban a mujeres que de alguna manera transgredían las normas que afectaban a la familia.

Catalina sufrió duramente el castigo, padeciendo una violencia distinta a la que se desarrollaba normalmente. No hubo malos tratos, ni asesinato, sino violencia sibilina o indirecta, con una condena de cárcel, injusta y sin piedad, en la que la mujer padeció, de forma paulatina, castigos psicológicos y físicos que podrían haber acabado con su vida. En efecto, a Catalina poco le faltó para la muerte. Su muerte no hubiera sido violenta, sino lenta y pausada, ejercida por la justicia, pero no por ello menos cruel. La propia estruc-

tura jurídica se encargó de ejercer la violencia contra esta mujer, fue el propio poder el que se convirtió en «médico de la honra», en este caso no de un marido burlado, sino de una familia que quería recuperar la «normalidad» dentro de una sociedad en la que la honra era uno de los valores fundamentales.

Esta forma de violencia no podría haberse ejercido sin el apoyo del poder. Las leyes protegían la estructura de la familia tradicional, aceptada o decretada por la Iglesia, y los castigos a las mujeres muestran la colaboración entre familia y justicia, o más en concreto entre los varones de la familia y la justicia. En *El médico de su honra* la intervención del rey sancionando la conducta del esposo asesino, su injerencia en la vida familiar de los súbditos, se entiende como una «fuente de honor y justicia [...]. El honor de una mujer puede afectar al cuerpo político y eso según esta concepción, era asunto del rey»[34]. El caso de una mujer transgresora como Catalina, afectaba no sólo a la familia sino al cuerpo político entero, demostrándose con ello que «el honor femenino es el centro de gravedad, el cimiento de cohesión social»[35].

Preservar el honor de la mujer era tan esencial que, cuando una niña por accidente perdía su virginidad, la familia se apresuraba a redactar un documento, similar a los que se hacían en el mundo musulmán siglos antes. Las familias querían prevenir los problemas con los que se podían enfrentar las hijas, probablemente conociendo bien la actuación parcial de la justicia.

La actuación de la justicia era, en ocasiones, parcial, como lo fue en este caso, en el que intervino de forma indebida, arbitraria y sin escrúpulos. Los oficiales se tomaron la justicia por su mano, como lo hacían los maridos con sus mujeres; fueron el brazo ejecutor del castigo a Catalina. El

varón de la familia no tuvo necesidad de manchar su mano de sangre, pues la justicia lo hizo por él. Hubo una coincidencia de intereses entre justicia y familia, al menos hubo una misma forma de pensar: las mujeres transgresoras habían de ser castigadas, no importaba quién lo hiciera, podía ser el marido, otro familiar o la justicia.

La justicia de esa manera autorizaba, protegía o incluso favorecía la violencia contra las mujeres, de forma concreta dándole la razón al miembro de la familia que denunciaba a la mujer, y de forma general creando la conciencia de que castigar a las mujeres era aceptable. En esa línea la justicia fue acostumbrando a la gente a aplaudir que una mujer había de ser castigada por delitos sexuales como el adulterio y el amancebamiento. Costumbre y ley caminaban a la par. Se había creado la conciencia en la sociedad de que castigar a una mujer era lo más normal, sin embargo, ¿era posible aceptar con normalidad el asesinato de una esposa por una simple sospecha, como en *El médico de su honra*? Siglos de legislación en los reinos hispánicos habían llevado al convencimiento de que la forma de lavar la honra familiar por adulterio de una esposa era su muerte. La violencia contra las mujeres estaba «legalizada» en la medida en que los códigos de leyes, desde los reinos germánicos (siglos VI-VII) a la época en que escribía Calderón y otros dramaturgos del Barroco (siglo XVII), recorriendo mil años de la Edad Media, habían legislado en ese sentido.

Por la defensa del honor masculino se justificaban distintas formas de violencia contra la mujer. La honra era la razón esencial, o la excusa, para la violencia contra las mujeres y habían pasado muchos siglos de construcción de unas ideas como para no ser aceptadas por la sociedad. De ahí que la violencia contra las mujeres podría calificarse de violencia social o del conjunto de la sociedad. En los castigos a

algunas mujeres que ponían en peligro la estructura social establecida no tenía necesidad de intervenir la familia, el castigo se haría de igual manera. Importaba menos quién fuera el elemento ejecutor, la justicia o el marido que se tomaba la justicia por su mano, o, mejor dicho, a quién le ponían la justicia en la mano. Lo que hace el marido era sancionado por los poderes judiciales, y si ejecutaba el marido la «sentencia» evitaba un trabajo a la justicia.

Eso ayuda a entender el aplauso del público que asistía a la obra de Calderón: esposo, rey y audiencia estaban de acuerdo, mostraban una concordia complaciente con el suceso trágico final: sangrar a la esposa era admitido por el máximo representante de la justicia del reino, el propio rey. El rey Pedro no sólo no condena, sino que admira el ingenio y prudencia de don Gutierre, la «cura sagaz» que ha empleado para sanar su honor[36]. Su actitud perpetuará un ciclo de violencia e injusticia, que se había iniciado muchos siglos antes de que Calderón creara la figura del marido/médico que cura su honra con la sangre de la esposa.

El rey o *princeps* represor de las mujeres en tanto que aprueba la conducta del marido o no la condena con toda dureza, era una realidad en la época de los protagonistas de *El médico de su honra*; la violencia medieval tenía una de sus expresiones en la violencia contra las mujeres. A pesar de admitirse con normalidad, no faltaron en tiempos del rey Pedro I algunas voces discordantes denunciando la connivencia del poder en la violencia contra las mujeres. El franciscano Francesc Eiximenis (*c.* 1330-1409) expresaba en el *Libre de les Dones* (1396) su discrepancia con que los príncipes aceptaran o impusieran una ley que permitía a los maridos matar a sus esposas por adulterio. Sus ideas no tuvieron impacto social, pues, más de doscientos años después, Calderón revelaba costumbres aceptadas por la socie-

dad, poniendo en evidencia que el mensaje de Eiximenis no había sido seguido ni por el poder ni por la sociedad, fundada en la norma de la subordinación femenina al «poder y al privilegio masculinos»[37] y en el papel primordial del honor familiar, es decir, del honor masculino.

Muchos hombres actuaban de médicos de su honra y lo hacían con el respaldo de la sociedad y del poder, afirmando así que «el significado social del honor requiere el homicidio de mujeres inocentes y su victimización a manos masculinas»[38]. Padecían la violencia aquellas que menos la practicaban[39].

XII
LA MORA DE ÚBEDA*

LÁGRIMAS POR GRANADA

Llora como mujer
lo que no supiste defender como hombre.

Romance popular

* He de agradecer a Mercedes García-Arenal la información sobre la existencia de esta mujer.

Este romance popular pone en boca de Aixa, la madre de Boabdil, el último rey de Granada, unas palabras que probablemente nunca pronunció. Se la conoce, sin embargo, por esa frase que difama al mismo tiempo al rey y a su madre, una mujer que había mostrado una entereza y un poder excepcionales en su tiempo. Es fácil imaginar el llanto de quienes abandonaron Granada, pero lloraban también los que se quedaban. La pérdida de Granada fue, sin duda, una de las grandes tragedias que habían de lamentar los musulmanes que vivían en el reino nazarita, tanto los que salieron hacia el norte de África, como los que no se movieron de la ciudad. Testimonios de contemporáneos y remembranzas posteriores han dejado patente esa tristeza.

Entre los testimonios de granadinos que presenciaron la caída de la ciudad en manos de los Reyes Católicos se encuentra el de una mujer conocida como la mora de Úbeda. Se sabe de su existencia por la visita que le hace un famoso escritor, el mancebo de Arévalo, que ha dejado un *Tratado* o *Tafsira*[1] especialmente valioso para conocer la situación de los musulmanes una vez conquistada Granada en 1492. La mora, testigo de la entrada de las tropas cristianas, exteriorizaba su tristeza ante el mancebo: «Llorando la kaida de los mmusliymes… me diysso: ¡Pelege a su inmensa bondad, hicho, que no dduwela este hecho tan largo komo a miy se me rreperesenta!»[2]. La mora de Úbeda había perdido a sus familiares en la guerra y sólo le quedaba una sobrina. También había perdido a su familia, otro musulmán, Yuse Banegas, a quien el mancebo de Arévalo visitó por recomendación de la mora de Úbeda. Banegas le decía:

> Vi con mis propios ojos escarnecidas a todas las nobles damas, tanto viudas como casadas; y vi vender en pública almoneda a más de trescientas doncellas […]. Yo perdí a tres hijos varones; todos murieron en defensa de la religión y perdí dos hijas y a mi mujer…

Por la capitulación que los Reyes Católicos firmaron con Boabdil, Mohammed XII, los musulmanes granadinos podían seguir viviendo en sus casas y manteniendo su religión, su lengua y su cultura. Sin embargo, esta situación no duró más de diez años, pues los Reyes, mediante un decreto fechado el 12 de febrero de 1502, prohibieron practicar la religión islámica. Ya en 1499 se había iniciado el «plan de castellanización» del reino de Granada, que consistió en la introducción de las costumbres, la religión y la lengua castellanas, a través de la conversión al cristianismo[3]. En el día de Todos los Santos de 1499 se iniciaron los bautizos, que se continuaron realizando en las mezquitas convertidas en nuevas iglesias, olvidando lo que las capitulaciones habían señalado[4].

El propio Cisneros, el fundador y gran protector de la Universidad de Alcalá de Henares, estuvo tras algunas de las medidas adoptadas por los Reyes Católicos para conseguir la aculturación y asimilación de los granadinos. Cisneros apoyó la orden de quemar los ejemplares del Corán y otros libros religiosos en 1501. Así lo cuenta uno de los cronistas de Cisneros:

> Para desarraigarles del todo de la sobredicha su perversa y mala secta, les mandó a los dichos alfaquís tomar todos sus alcoranes y todos los otros libros particulares, cuantos se pudieron haber, los cuales fueron más de 4 o 5 mil volúmenes, entre grandes y pequeños, y hacer muy grandes fuegos y quemarlos todos; en que había entre ellos infinitos que las encuadernaciones que tenían de plata y otras cosas moriscas, puestas en ellos, valían 8 y 10 ducados, y otros de allí abajo. Y aunque algunos hacían mancilla para los tomar y aprovecharse de los pergaminos y papel y encuadernaciones, su señoría reverendísima mandó expresamente que no se tomase ni ninguno lo hiciese. Y así se quemaron todos, sin quedar memoria, como dicho es, excepto los libros de medicina, que había muchos y se hallaron, que éstos mandó que se quedasen; de los cuales su señoría mandó traer bien 30 o 40 volúmenes de libros, y están hoy en día puestos en la librería de su insigne colegio y universidad de Alcalá, y otros muchos añafiles y trompeticas que están en la su iglesia de San Ildefonso, puestos, en memoria, donde su señoría reverendísima está sepultado[5].

Se trataba de una medida para erradicar todo lo que la cultura árabe representaba. «Lo que hizo, no lo hicieron los moros con los manuscritos visigodos en Sevilla. No lo hicieron tras sus conquistas de Toledo y Sevilla ni Alfonso VI ni Fernando III»[6].

Las conversiones masivas de la población árabe, como en décadas anteriores de la población judía, no fueron auténticas. Cabría esperar una buena dosis de criptoislamismo, como la hubo de criptojudaísmo. La *Tafsira* del mancebo de Arévalo expone la existencia de criptomusulmanes, e indica el papel de algunas mujeres en la pervivencia de la religión y la cultura musulmanas en los primeros tiempos tras la conversión forzosa. De ese papel es buen ejemplo la mora de Úbeda.

El mancebo de Arévalo, joven de nombre desconocido que visitó a diversas personalidades musulmanas, tal como expone en la *Tafsira*, se detuvo en Granada para escuchar a la mora de Úbeda, posiblemente porque «no había personaje musulmán más respetado por sus correligionarios en la Granada conquistada que esta Mora»[7]. Su descripción de esta mujer nonagenaria, de enormes dimensiones, enfatiza la importancia de esta mora en el panorama cultural y religioso de Granada en el tiempo posterior a la conquista[8]. Mujer iletrada, era, no obstante, buena conocedora del Corán, obra de la que debía de poseer algunos ejemplares, junto a libros religiosos o de otra índole, pues se los ofrece el mancebo si éste quiere quedarse un tiempo con ella para transmitirle sus conocimientos, lo que el mancebo rechaza, aunque luego lamenta.

La influencia de la mora se había hecho patente en tiempos de los reyes de Granada:

> Por dicho de esta mora se había gobernado Granada y toda su comarca […]. Era muy conocida de todas las naciones, porque me enseñó cartas de

todos los cuatro cabildos de nuestra ley además de otras de grandes nuftíes y comentadores del Corán […]. Esta mora rubricaba todos los libros de los Reyes de Granada y los comentadores del Corán le daban salvas los días de las Pascuas y otros días señalados…[9].

La descripción de la mora que hace el mancebo de Arévalo perfila una mujer bien distinta de sus predecesoras; no sólo no ha de permanecer en silencio, ni se abstiene de enseñar, como sus antepasadas, sino que habla y es escuchada por hombres importantes de su tiempo. Cuando el mancebo la visita obtiene una carta que la mora había enviado al «Moro Grande» de Granada. Este personaje, un tal Sayde Murabi, «asistente y decretador de la Casa real», había comunicado a la mora que no cumplía con rigor las prácticas religiosas, y la anciana le alecciona para que lo hiciera. Llama la atención que esta mujer tuviera esas relaciones con importantes hombres de la corte nazarí o de las familias poderosas que habían permanecido en el reino de Granada tras su conquista. Es aún más sorprendente que estuviera en posición de exhortarles a cumplir con las normas religiosas musulmanas. Su autoridad parece ir más allá de conocimientos religiosos y eso queda patente en la carta citada donde la mora de Úbeda trata de cuestiones legales en relación con las herencias. Las cartas de la mora a esos personajes tendría que escribirlas algún amanuense, al ser ella iletrada, lo que no restaba méritos a su obra.

El agradecimiento a sus consejos por parte de estos personajes queda patente en un importante regalo que le efectúa el citado Sayde, una cama de torno, que esta piadosa mujer considera obsequio excesivo para ella:

> […] ya sabiades que para mi regalo bastaba con una cama de retama con su tela y cabos de esparto y una frazada de rizo almeriano para cobijar mi cuerpo y con todo esto yo recibí vuestro presente por no denostaros y quedo muy agradecida[10].

La cama se la regaló a la única persona de su familia que había quedado viva tras la conquista de Granada, su sobri-

na Aixa.

A esta sobrina le había transferido también el tercio que le correspondía de su herencia y a ella irían a parar los libros que rehusó el mancebo de Arévalo. Que esta mujer iletrada tuviera en su casa ejemplares del Corán o de otros libros piadosos, significa que, aunque ella no pudiera leerlos directamente, algún lector lo haría por ella. El hecho de tener una pequeña biblioteca casera le permitía contribuir a la misión de las mujeres de las minorías perseguidas que convirtieron el hogar en espacio de preservación cultural. No sólo ponían a buen recaudo obras que de no estar escondidas en lugares insospechados habrían acabado en el fuego de los hombres cultos cristianos, sino que conservaban las costumbres culinarias que eran en buena medida los rescoldos de las prescripciones religiosas que les estaban prohibidas. Pero no conformándose con eso, algunas mujeres fueron buenas conocedoras de la religión prohibida e hicieron lo posible por mantenerla.

Aunque no resulta fácil apuntar nombres de mujer con estas características, no faltaron algunas en estos primeros años del quinientos. La propia mora de Úbeda dirigió al mancebo de Arévalo a casa de su pariente, el antes citado Yuse Banegas. Allí se encuentra con este hombre que vive con la única persona de su familia superviviente del desastre de Granada, su hija, una mujer «muy docta, sabía todo el Corán de memoria, y llevaba una vida de santidad»[11].

Junto a estas dos mujeres, el mancebo menciona su deuda con una tercera, Nozaita Kalderán. En efecto, en su recorrido por las tierras peninsulares, dice el mancebo haberla conocido en un mesón donde posaba cuando fue a recoger una hucha de espada que le había fabricado el Perrillo[12]. Uno de los días que coinciden en el mesón, mantienen una plática de gran interés, especialmente por mostrar

la calidad intelectual de Nozaita[13]. Esta mujer, que recorre el país atendiendo partos difíciles, demuestra ser una experta en el Corán. La lección que da al mancebo en su diálogo, versa sobre la lectura e interpretación del libro sagrado, de los lenguajes del Corán. Nozaita se explaya en su intención de clasificar y numerar los lenguajes coránicos, aunque el resultado no resulta muy esclarecedor[14].

La complicación de la exégesis, que ella parece manejar con soltura hace pensar en una buena conocedora del libro sagrado, por lo que se había hecho merecedora del respeto de varones musulmanes interesados por el tema. El propio mancebo la califica de muy «arabiada», es decir, muy versada en el Corán, y se siente muy satisfecho de haber podido mantener con ella una conversación de tan alto nivel. Su prestigio queda patente en las visitas que hace a algunas comunidades moriscas, so pretexto de atender algún parto; en esas visitas suele encontrarse con varones interesados en debatir sobre el Corán. En una ocasión acudió a Ávila la Real para atender un «parto desfallecido» y al conocerse que estaba en la localidad, se la citó para intervenir en un debate teológico, en el que consiguió convencer a todos con sus argumentos.

Una mujer como Nozaita, partera y «arabiada», corría el peligro de suscitar sospechas de prácticas de hechicería o magia; el mancebo la acusa de ello en su primer encuentro, al decirla «ke no llebaba biya de salbazziyyon» (que no llevaba vía de salvación). Quizá no fuera ajeno al hecho de ser considerada maga, adivina o hechicera el que hubiera salido de su lugar natal, «adonde soy odiada de los miyyos».

Nozaita ejercería el oficio de partera entre mujeres de la comunidad morisca, pues pronto se prohibió a los cristianos recurrir a los servicios de parteras moras[15]. Como los médicos moriscos continuaron ejerciendo su profesión, más

«folkmedicina»[16] que medicina científica, tuvieron graves problemas y fueron llevados al Tribunal de la Inquisición, bajo la acusación de practicar hechicería o magia, al invocar a los demonios en algunas de sus curas. En línea con sus colegas masculinos, no resulta difícil imaginar que Nozaita, como partera, siguiera también algunas de las prácticas de la «folkmedicina» y fuera considerada también una hechicera.

Junto a la mora de Úbeda, Nozaita fue una de las pocas figuras femeninas de cierto renombre en su tiempo que permite atisbar un particular papel femenino en la pervivencia del criptoislamismo. Sin embargo, como se ha apuntado antes, no parece que las mujeres tuvieran una función destacada en la pervivencia del islam entre los moriscos granadinos. Las sospechas que podían recaer sobre las prácticas de criptoislamismo afectaban más a los varones y los castigos de los tribunales de la Inquisición así lo muestran. Un estudio realizado sobre el Tribunal de la Inquisición de Toledo expone que la tasa de feminidad de ese tribunal en el periodo 1481-1530 fue de 167 mujeres por cada 1000 condenados. En ese mismo tiempo y en ese mismo tribunal fueron 471 las mujeres judías de cada 1000 hebreos implicados en los juicios de la Inquisición[17]. En general se ha calculado que el número de moriscas juzgadas por la Inquisición estuvo en torno a un 20 por ciento en relación con los varones[18].

Se ha constatado una notable diferencia entre las mujeres judías y las musulmanas en lo que respecta a la salvaguarda de la religión, pues las primeras la defendieron con más firmeza que las segundas. Mientras que hay buenos ejemplos de familias judías en las que los varones se convertían al cristianismo y las mujeres mantenían el judaísmo, en el caso de la religión islámica parecen encontrarse más casos con-

trarios. Ejemplo peculiar es el de María de Sayas, «quandum agarena vocabant Zora» (que de musulmana se llamaba Zora), conversa de Calatayud que en el año 1500 solicitó a su esposo, Mahoma Cantarero, que se convirtiera al cristianismo como ella, si quería seguir siendo su cónyuge. Mahoma le contestó que no estaba interesado en convertirse y que ya había contraído matrimonio con otra mujer musulmana[19].

Los vínculos matrimoniales entre musulmanes establecidos antes de la conversión eran válidos, o al menos así lo concedieron los Reyes a algunas comunidades moriscas:

> [...] que los casamientos desposorios que los suso dichos e cada uno dellos tenían hechos e otorgados al tiempo de su conversión queden e sean firmes e no sea necesaria dispensación alguna de nuestro muy Santo Padre, ny de Sus Altezas, ni de otro perlado para validación de los dichos matrimonios ny desposorios, ni para alguno dellos, syn por ello incurrir en pena ni achaque alguno, e que los hijos que an nacido de los tales matrimonios avnque sea entre parientes dentro en los grados que defiende la iglesia, sean legítimos para oficios e beneficios e sucesiones[20].

Pero había mujeres, como la citada Zora/María, que una vez convertidas querían seguir todos los ritos de la nueva rehgión. En efecto, había conciencia de que las mujeres, que defendían «la tradición y las costumbres de una manera más radical que el hombre», eran más proclives a contribuir al proceso de aculturación, pues movidas por situaciones de diversa índole claudicaban y aceptaban «más rápidamente» y «en mayor grado» la religión cristiana[21]. Mercedes García-Arenal ha relacionado la firmeza del islam en una zona con el número de mujeres procesadas por la Inquisición:

> Aquellas zonas en que pese a lo denso de la población morisca y lo numeroso de los procesos incoados escasean los de mujeres se hallan más avanzados en su proceso de asimilación a la sociedad castellana[22].

De hecho, es posible que la Inquisición fuera más benévola con las moriscas, por considerarlas posibles cómplices

en el proceso de aculturación iniciado, por ser «más influenciables y permeables al medio»[23].

En realidad, la respuesta de las mujeres ante la pérdida de su identidad religioso-cultural fue dispar; mientras algunas mantenían lo que representaba un recuerdo de su cultura, otras posiblemente despreciaban las pocas cosas esenciales que les permitían continuar con ella, con el problema añadido de que habían de hacerlo en secreto. Consistían en aspectos formales, de costumbres, los que podían seguir conservando, al tiempo que eran los que más las delatarían. El propio conde de Tendilla, que tan relevante papel tuvo en la toma de Granada, escribía en una carta al arzobispo de esa ciudad:

> [...] dende a pocos dias salio al Albaizin y vedoles cosas que no tocavan mas a la fee que a los temporales asi como el alhama, a las mugeres las joyas de los desposados, e hiis similla, porque no son conformes a nuestro uso[24].

Con ello parecía afirmar la citada idea de que eran más aspectos formales que de fondo los que prohibían a los moriscos.

No obstante, resulta difícil generalizar. Los estudios emprendidos para distintas zonas de los reinos hispánicos muestran diferencias considerables entre unas partes y otras dentro de un mismo reino. Mientras en la corona de Castilla, los moriscos se veían sujetos a presión y persecución, en el reino de Navarra no les afectó el decreto hasta 1516, cuando este reino pasó a ser parte de la corona de Castilla; en la corona de Aragón, y más en concreto en el reino de Valencia, el decreto de conversión no llegó hasta el año 1525. Por ello hay que apuntar diferencias profundas entre reinos y junto a ello señalar disparidades también dependiendo de zonas. No podía ser lo mismo la resistencia a la conversión o las prácticas de criptoislamismo en una pequeña localidad que en una ciudad más o menos grande; de

ahí que se señalen distinciones entre mujeres de ámbito urbano o rural, al tiempo que hay que apuntar las diferencias entre los grupos sociales, dependiendo de que fueran más o menos poderosos.

La relación entre vecinos próximos, más concretamente entre vecinas, suponía un arma de doble filo, pues la cercanía propició la asimilación cultural, en materias domésticas principalmente, pero al mismo tiempo sirvió para saber si los vecinos seguían practicando una religión prohibida. De ahí que aparezcan denuncias de mujeres a sus vecinas porque han visto detalles en las casas que les han permitido sospechar que seguían las costumbres de la fe equivocada. Hay ejemplos de ello en distintas localidades. En un censo de Uclés de 1501 se hace mención de dos mujeres musulmanas, Fátima, mujer que fue de maestre Ali Sobrino, y Haxa la Capurra, mujer que fue de maestre Ayad, que denunciaron a vecinos judíos; también se cita a Axa, mujer mora de maestro Hali moro e hija de maestre Hali Maleque, vecinos de Uclés, declarando contra Alonso González Francés y Catalina Sánchez, acusados de judaizantes en 1491[25]. ¿No podían haber imaginado que estas denuncias recaerían sobre ellas no pasando mucho tiempo?

En efecto, lo mismo que estas mujeres musulmanas denunciaban a sus vecinas judías, a las que habrían visto preparar la adafina los viernes para no cocinar en sábado, preparar las ropas limpias para el sábado, no comer carne de cerdo, etc., las cristianas podrían haber visto a sus vecinas musulmanas cocinar con aceite y sin manteca de cerdo, no guisar tocino ni carne de cerdo, llevar encima algún amuleto típico de las supersticiones mantenidas de generación en generación[26]. Con estos «datos» tenían suficiente para denunciarlas ante la Inquisición.

Las mujeres repetían en sus casas las costumbres aprendidas de sus madres, educadoras de la familia en materia religiosa prohibida. Los niños veían y aprendían con normalidad aquellos hábitos que vetaba la sociedad cristiana, de ahí que muchos padres realizaran ritos o mantuvieran supersticiones en secreto para que los hijos pequeños no pudieran enterarse o de lo contrario se exponían a lo que le ocurrió en Socuéllamos a Isabel Bastida con su nieta, una niña de seis o siete años llamada también Isabel:

> [...] holgándose y tiniendo pasatiempo el licenciado Porras y Francisco de Abadía vecinos desa villa junto a la Iglesia della con una morisquilla que se llama Isabel... le preguntaron los suso dichos que queria mas, a Dios o a Mahoma, respondió que a Mahoma [...] que se lo dezia su abuela; le quisieron dar a continuación un poco de pan con tocino y la niña no lo quiere comer de miedo que su abuela le dé unos azotes[27].

El papel de la mujer en la casa como educadora de las jóvenes generaciones queda claramente de manifiesto en ese caso, que se repetiría en muchas familias desde el momento en que los musulmanes fueron obligados a convertirse al cristianismo. Los musulmanes aceptaban el bautismo, pero las propias ceremonias de ingreso en la nueva religión dejaban vislumbrar una continuación de sus creencias islámicas. Una de las pruebas más claras de esta pervivencia de costumbres se observaba en la ceremonia de las fadas que solían celebrar los criptomusulmanes; se trataba de una especie de «bautismo tras el bautismo», para limpiar toda señal de cristianismo e imprimir un sello de islamismo.

En efecto, hay noticias de que tras los bautismos cristianos, los moriscos lavaban al bautizado con intención de borrar la impronta cristiana. La ceremonia de introducción del recién nacido en la religión islámica se llamaba las fadas, nombre que coincide con el que las mujeres judías efectuaban al nacer las niñas, pero que en el caso de los moriscos tenía un significado que parece ir más allá, su fin pri-

mordial consistía en «borrar los efectos del bautismo y buscarle un equivalente islámico»[28]. Se realizaba siete días después del nacimiento y se nombraba al recién nacido con el nombre árabe con el que sería conocido en los círculos criptomusulmanes. Se trataba, en efecto, de hacer algo equivalente a la ceremonia cristiana, con reminiscencias de lo que habían acostumbrado a hacer los musulmanes de Al-Ándalus en épocas anteriores; la ceremonia de la *aqiqa*. Esa ceremonia, que provenía de la Arabia preislámica, se mantuvo con variaciones en el mundo islámico y consistía en cortar los escasos cabellos de los recién nacidos, niños o niñas, y dar como limosna el equivalente en oro o plata del peso de los cabellos cortados.

La «Sunna de los principales mandamientos y develamientos de la ley y Çunna» describe una ceremonia seguida por los moriscos denominada «bautismo»:

> Echan en un librillo granos de trigo y ceuada y cosas de oro y plata, y sobre ello agua caliente y ponen la criatura desnuda sobre el librillo y hacénle el athaor, y luego el guado, y luego le envuelven en rropas limpias y le ponen nombre; luego le ponen una toca de seda sobre la criatura y las personas que alli están toman todas de los cabos de la ropa y preguntan, la que baptiça como anombre y responden las otras el que le han puesto y alçan todas la criatura y toca, en boz alta dicen todas li li li li li y quitan la toca y toman un libro arauigo y pónenlo sobre la boca, narices y oxos de la criatura diciendo; «Aláh te haga buen creyente», y echo esto quitan el oro y plata y lo demás del librillo, y tómale una mujer y ba a echar el agua en baxo de la cama de la parida y alli la derrama dando una gran risa; no se hallan presentes los honbres á esta ceremonia y háçenla al seteno dia del naçimiento de la criatura.

Junto con la ceremonia de iniciación en la religión islámica, los moriscos siguieron practicando en secreto obligaciones y ritos del culto musulmán. No podía ser de otro modo si se tiene en cuenta el carácter ritual del islam, que acompaña la vida del creyente desde el nacimiento hasta la muerte. Bien es verdad que los moriscos veían disminuir sus prácticas religiosas, a pesar de aparecer citadas en las acu-

saciones de los tribunales de la Inquisición, pues pueden ser meras fórmulas aplicadas a todos los sospechosos. Así, las prácticas más arraigadas, o más mencionadas en los juicios, eran las del ayuno del Ramadán, las abluciones y la oración[29]. El ayuno del Ramadán se cumplía aunque no faltaban excepciones como la citada mora de Úbeda, que no lo observaba por ser persona de edad avanzada, y no «hacía oración sino sentada»[30].

Un aspecto en el que se mantuvieron reminiscencias de ritos musulmanes fue en la celebración del matrimonio entre moriscos. Esas reminiscencias se encuentran en los contratos matrimoniales hasta su expulsión, tal como se ha demostrado a través de documentos en relación con los moriscos valencianos[31]. La ausencia de ceremonia religiosa llevaba a considerarles amancebados en vez de casados, lo que en cierta manera coincidía con la idea de relajación de las costumbres sexuales, considerada propia de la sociedad musulmana.

La permisividad sexual no queda, sin embargo, reflejada ni en la mora de Úbeda ni en las otras mujeres de su tiempo citadas por el mancebo de Arévalo. Por el contrario, se trata de mujeres recatadas. La mora de Úbeda no ha tenido contacto con varón, y lo mismo Nozaita Kalderán y la joven hija de Yuse Banegas, quien llevaba una vida de «castidad, recogimiento y contemplación»[32]. En realidad las ideas que sobre la sexualidad expone el mancebo de Arévalo estaban bien alejadas de las que se atribuían a los musulmanes en general y a las moriscas en particular.

La ausencia de elementos sexuales o seductores en los ejemplos de mujeres que cita el mancebo podría relacionarse con su propia condición. Son casi todas de edad avanzada, como suele corresponder a experimentadas curanderas, parteras o sabias de algún tipo. En el proceso al médico

morisco Francisco de Córdova se cita la enfermedad de un tal don Antonio, al que «vino a visitarle una morisca de Ávila, que es una mujer muy vieja y entendió el testigo de los criados de casa que la dicha morisca avia pedido una cinta de las calças del dicho don Antonio y que la avia quemado diciendo que sanaría»[33].

El mundo de esas mujeres moriscas era bien diferente del que ha pasado como modelo a través de la literatura, relacionado con la permisividad sexual. En efecto, esa fama se fundó no sólo en las ideas sobre la vida de las mujeres en Al-Ándalus, sino en las figuras literarias de la alcahueta y la prostituta, modelos femeninos representados por las protagonistas de dos obras literarias de gran impacto: la Celestina de la *Tragicomedia de Calixto y Melibea* y la Aldonza de *La lozana andaluza*.

Ambas figuras formaban parte de un mismo oficio, el de las artes amorosas y su fina línea divisoria con la prostitución. Si a Celestina se la ha relacionado con los cuentos de las *Mil y una noches* y, por tanto, con una tradición islámica[34], la identificación de la conversa, morisca o judía, con la prostituta es un hecho que se refleja en obras literarias diversas, de las que puede destacarse la protagonista de *La lozana andaluza*.

Cristiana nueva en la ciudad de Córdoba, Aldonza padecería las consecuencias que el crecimiento demográfico de comienzos del siglo XVI tuvo en la vida de mujeres de los grupos más bajos de la escala social; ante la miseria tenían dos opciones, ingresar en casas religiosas o dedicarse a la prostitución; muchas terminaron en la mancebía, como la lozana, que acabó de prostituta en Roma.

Como otras mujeres en su misma situación, esta figura femenina se vio abocada a ese oficio al fracasar en su inten-

ción de llevar una vida de buena casada. Durante un tiempo vivió con Diomedes, al que estaba dispuesta a obedecer, pero el enfadado padre de su novio terminó con sus planes al ordenar encarcelarle a él y ahogarla a ella en el mar. Aldonza, milagrosamente salvada, decidió no obedecer nunca más a los hombres, sino vivir de ellos de la mejor manera posible. Muchas conversas se ganaron la vida así, no les quedaba otra salida ante las persecuciones del Tribunal de la Inquisición[35]. El estado lastimoso al que llegaban algunas de ellas se debía a su doble condición de mujeres y de conversas[36].

La lozana se comportó de manera indiferente ante las normas de conducta impuestas por la religión, como lo harían muchas de las conversas en sus mismas circunstancias. «Ni cristiana ni criptojudía»: la lozana es escéptica, producto del «trauma de la conversión forzada» y del «peso de la tradición averroísta»[37].

Esta forma de ver a las conversas por autores cristianos difiere de las observaciones sobre sexualidad en la *Tafsira*, donde se expone un pensamiento comedido, lejos de la permisividad sexual citada: «Si alguno nace […] con dos naturas, una de hombre y otra de mujer […] nadie haga acto [sexual] con él, a menos que sea de su misma condición», en una línea respetuosa, que se muestra en muchos otros aspectos, como el del respeto a la naturaleza, casi ecológico, que demuestra no permitiendo «maldecir a ningún género de plantas, tierras, aguas, hombres o mujeres estériles»[38].

En realidad todo el *Tratado* del Mancebo es una obra llena de respeto hacia las mujeres, no sólo hacia las musulmanas, con las que tiene trato, sino que también expone su respeto hacia una figura que había sido difícil de entender por los musulmanes: la Virgen María. En el marco de los

capítulos dedicados a recoger tradiciones coránicas acerca de algunas figuras que aparecen también en la Biblia, dice:

> María [...] no tuvo incendio carnal y por eso dicen los arábigos que no la tocó el estímulo [la tentación] de la carne y que fue [¿?] Espiritual, que hablando en buen romance quiere decir ladrona, que hurtó al mundo los gustos [inclinaciones] espirituales, quedando su gusto corporal [carnal] infecundo, quiere decir frío [...] y Dios la guardó de daños y puso una barrera sobre ella, mampara invisible, no de los ojos sino de los corazones y la cargó del sueño espiritual que adormece [...][39].

El mancebo muestra, pues, una actitud «respetuosa y reverente» hacia María, «elogiada por su despego de los placeres mundanos y los sentidos corporales»[40], aunque las relaciones con varones no tenían por qué disminuir los méritos de una mujer, tal como expone en el pasaje en que trata sobre Fátima, a la que ensalza al haber hecho «compatible su condición carnal con la virtud espiritual, manteniendo un adecuado equilibrio entre ambas tendencias»:

> [...] la hija de nuestro profeta Mahoma [...] alcanzó excelencia de virtud a fuerza de [...] naturaleza, siendo apta y fecunda, que son dos compuestos de gran fuerza [...]. Y nuestra buena Fátima tomó a dos manos la hez del mundo y púsola bajo los pies y alcanzó la excelencia a pesar de la naturaleza [¿carnal?][41].

La cuestión de la virginidad de María era algo que les costaba mucho entender a los moriscos. Un morisco de Mula, Luis García, esclavo de Alonso Pérez, decía que «a esa señora no la conocemos nosotros»; y otra mujer morisca de Murcia, Inés, esclava de Ana de Agüero, no podía entender cómo a Jesús, «un señor tan grande como ése, le puede parir una mujer»[42].

En realidad, no sólo la cuestión de la Virgen María, sino otros muchos aspectos de la religión cristiana quedarían sin comprender por los conversos. El proceso de conversión no se había producido por convicción, sino por «asimilación forzada»[43], sin prestar al proceso la atención merecida. Ni el humanismo, ni los místicos y teólogos de aquel tiempo se

preocuparon de afrontar el problema morisco dado que estaban ocupándose de la evangelización de América. La despreocupación por el mal interior que representaban los moriscos parece haber sido una de las causas de la falta de auténtica asimilación:

> Andamos a convertir los infieles del Japón, de la China y de otras partes y provincias remotísimas… como si uno que tiene la casa llena de víboras y escorpiones no pusiera cuidado en limpiarla dellos, y dejando en tan evidente peligro a su mujer e hijos se fuere a cazar leones o avestruces a África por tenerlo por caza mayor, más real o más cierta[44].

La casa estaba «llena de víboras», aunque éstas fueran pobres mujeres que habían padecido siglos de desprecio y desconsideración, y que sufrían un presente poco halagüeño. Estas mujeres veían derrumbarse su mundo, preveían un futuro oscuro para los suyos y les embargaba el pesimismo que Yuse Banegas denunciaba al mancebo de Arévalo: «Si el rey de la conquista no guarda fidelidad, ¿qué aguardamos de sus sucesores?»[45].

Sólo unas pocas siguieron caminos bien distintos de sus predecesoras: hablaron, aconsejaron, desobedecieron; incluso una se permitió reprochar al rey, su hijo, no haber luchado suficiente para mantener el dominio de Granada. La literatura posterior se ocupó de exponer los valores y menguas de esta mujer y buen ejemplo es el canto épico «El suspiro del moro», de Pedro Antonio de Alarcón (1833-1891):

¡Allá quedaba lánguida, indolente,
adúltera sultana, infiel esposa,
mostrando al vencedor su risa hermosa!…
[…]
Pero al ver la Sultana el triste llanto
del rey, que entre suspiros repetía:
«¡Allak-Akbar!…», tan íntimo quebranto,
lejos de conmover su faz sombría,
inflamola de un Juego que dio espanto,

y, mujer insensible, madre impía,
cuanto patricia indómita y severa,
dijo el débil Boabdil de esta manera:
«¡Llora como mujer, desventurado,
la pérdida del reino que has debido
cual hombre defender!… ¡Llora, menguado!».
Y con brusco desdén mal comprimido,
(¡tal vez con hondo amor desesperado!),
apartose del príncipe afligido,
y, mirando colérica a Granada,
huyó vencida, pero no domada.

XIII
María de Santo Domingo

La ruptura del silencio

Oye una nueva clase de superstición que comienza ahora a germinar. La hija de cierto aldeano de la diócesis de Ávila […] declara que tiene trato íntimo con Dios por medio de señales, gestos y coloquios […] siendo mujer inculta, habla de cosas divinas como lo podría hacer cualquier sabio teólogo.

Pedro Mártir de Anglería[1]

Mártir de Anglería informaba con esas palabras al conde de Tendilla, en una carta fechada en 1509[2], del comportamiento de «la hija de cierto aldeano de la diócesis de Ávila», María de Santo Domingo; le ponía al corriente también de las reacciones que su proceder estaba generando entre los frailes dominicos, en cuya comunidad había profesado María:

> […] hay quienes se burlan de ello; arguyen que se ha de cortar de raíz esta vana superstición que empieza a nacer, y ponen su ahínco y empeño en lograrlo. Otros defienden a la Beata —con este nombre designa el idioma español a las que vosotros llamáis monjas vagas—, y se esfuerzan en mantener que cuanto ella manifiesta viene de Dios […] el asunto ha sido llevado ante el Sumo Pontífice.

El caso de esta beata[3] es especialmente interesante como ejemplo de un tiempo en que las mujeres de los reinos hispánicos «empiezan a hablar», es decir, expresan sus pensamientos y sus sentimientos de manera escrita u oral. A partir de ahora, aunque tímida y paulatinamente, las palabras de mujer permitirán conocerlas por ellas mismas y no sólo por las voces de los hombres o por testimonios de otra índole. Los hombres tendrán que escucharlas, para aceptarlas o denunciarlas. María de Santo Domingo fue llamada a la corte, para hablar ante el rey Fernando el Católico, y ante otros personajes importantes, entre los que se encontraban algunas mujeres: la esposa de Fernando y reina de Aragón, doña Germana de Foix, y una de las hijas naturales del rey Fernando, Juana de Aragón. ¿Por qué el rey quería conocer y escuchar a la beata? ¿Qué diferenciaba el discurso de María del de otros religiosos de su tiempo? ¿Quién era María de Santo Domingo?

Como apuntaba Anglería, María de Santo Domingo había nacido en el seno de una pobre familia campesina de Aldeanueva (Salamanca), lugar propiedad del duque de Alba. En su biografía se incluyen elementos típicos de las vi-

das de santas: fue muy devota desde niña, hasta el punto de recibir castigos de su madre por escaparse a la iglesia en vez de hacer las tareas de la casa[4]; con 16 o 17 años ingresó en el convento de dominicos terceros[5] de Piedrahita, algo extraño, pues en esa orden sólo solían admitirse mujeres de cierta edad, principalmente viudas; de allí pasó a Ávila, a la casa seglar de Santa Catalina, en el año 1504, donde permaneció sólo tres años, pues en 1507 se trasladó al monasterio dominico de Santo Tomás[6]. Ese traslado pudo haber sido motivado por desavenencias entre María y sus compañeras de convento, posiblemente molestas por el comportamiento de la monja. Quizá ya en Piedrahita hubiera comenzado a tener los arrebatos místicos que se le conocen desde su estancia en Ávila, y que animaron al provincial de la orden dominica a impulsar su salida hacia Toledo, donde María comenzaría a predicar públicamente en momentos de arrebato místico.

Su fama se extendió hasta el punto de que los dos grandes personajes de la corte, el rey Fernando y el cardenal Cisneros, quisieron conocerla. El rey la hizo llamar y la recibió en Burgos, y Cisneros la fue a visitar a Santa María de Nieva. Ambos la consideraron una mujer extraordinaria, y el propio cardenal pidió al confesor de la monja que pusiera por escrito las reflexiones de ésta cuando en los éxtasis expresaba sus pensamientos; el resultado fue el conocido como *Libro de la oración*. Con el apoyo y beneplácito de los hombres más poderosos de su tiempo, María decidió fundar un monasterio en su lugar natal, Aldeanueva, el monasterio de Santa Cruz de la Magdalena, del que fue abadesa durante el resto de su vida; la construcción fue sufragada por el duque de Alba, señor de la localidad.

El éxito de María fuera del convento no se vio acompañado del aplauso de su propia comunidad; María «no fue

profeta en su tierra», es decir, en la casa espiritual a la que pertenecía, la de los dominicos. Si su traslado de Piedrahita a Ávila fue motivado probablemente por desavenencias internas, su estancia en Toledo tampoco se alargó mucho; pronto se granjeó la enemistad de algunos grupos sociales toledanos, comenzando por los monjes de su comunidad que no estaban de acuerdo con el movimiento de reforma que se estaba planteando y del que era adalid la propia María. Entre sus oponentes estaba el provincial de la orden, que decidió sacarla de Toledo y devolverla al primero de los conventos en los que vivió, el de Piedrahita, donde permaneció hasta que se construyó el convento de Aldeanueva.

Para conocer la figura de María, entender su peculiaridad con respecto al conjunto de mujeres estudiadas y valorar si se la puede considerar modelo o excepción de sus contemporáneas habría que analizar en primer lugar su obra, su conducta y sus pensamientos, después enmarcar su figura en el conjunto del movimiento religioso-espiritual de aquel momento, para finalmente examinar las semejanzas y diferencias de María con las mujeres del mundo y del convento, iniciando el examen con la referencia a la figura de Florentina, que vivió mil años antes que ella, y terminando con otras muchas de las Marías de su tiempo.

Las dificultades de María de Santo Domingo con los monjes de su propia comunidad se debieron en principio a las desavenencias en relación a la doctrina que María predicaba públicamente en sus momentos de éxtasis. Las desavenencias, sin embargo, no se limitaron a conflictos internos en el convento o en la comunidad, aunque comenzaran en su seno. En la reunión capitular que celebró la orden dominica en febrero de 1508 en Zaragoza trataron el caso de María de Santo Domingo. De los nueve decretos que salieron de esa reunión capitular seis tenían relación con la re-

forma religiosa que se planteaba en esa primera década del siglo XVI, y más en concreto con la actuación de la monja. Se prohibía la comunicación con ella, de no tener autorización expresa del provincial.

De ser examinado en una reunión conciliar hispana, el caso pasó a Roma, pues no estuvieron contentos sus defensores con las normas emanadas de la reunión de Zaragoza y apelaron al general de la orden, residente en Roma. No habrían necesitado llegar tan lejos, pues la designación de un nuevo provincial, Tomás de Matienzo, favoreció a los defensores de la monja. Fueron entonces sus detractores, encabezados por Diego Magdalena, los que pidieron examinar la actuación de María, para juzgar si era aceptable desde el punto de vista de la ortodoxia católica.

Cuatro fueron las «examinaciones» o procesos que se le hicieron, que si no eran interrogatorios inquisitoriales[7], estaban próximos a esa línea. Sólo se conoce el texto del último de los procesos, pero los tres primeros tienen interés por los personajes que en ellos intervinieron. En el primero participaron dos significados inquisidores: Diego de Deza, dominico arzobispo de Sevilla, y Pascual de Ampudia, dominico obispo de Burgos. Trataban de evitar la brecha que se estaba abriendo en esa orden religiosa por causa de esta mujer. Se pedía un interrogatorio a todos los dominicos de la provincia para que informaran de todo lo que sabían respecto de María. No se conoce si esto se llevó a efecto o no, pero en cualquier caso no tuvo efectividad alguna.

Diego Magdalena, disgustado por no conseguir sus objetivos, se dirigió al propio papa, Julio II, del que obtuvo su intervención. El papa designó a un tribunal de tres de los más importantes obispos de las diócesis del reino de Castilla: el arzobispo de Santiago de Compostela, Alonso de Fonseca, el obispo de Ávila, Alfonso Carrillo de Albornoz,

y el obispo de Burgos, Pascual de Ampudia. Al ver quiénes iban a ser los jueces, Tomás de Matienzo se dirigió al papa para solicitar imparcialidad del tribunal. Nada se resolvió entonces porque Matienzo fue sustituido por un nuevo provincial.

Sólo a través de la documentación del cuarto proceso[8] se puede conocer el método y el contenido del examen de la monja: el interrogatorio, las respuestas de la defensa y las apelaciones de algunos de sus detractores. Las respuestas de su defensor y procurador, el padre Antonio de la Peña, son la mejor fuente para conocer los aspectos fundamentales de la vida y obra de la hermana María.

El defensor define la limpieza de sangre de la monja:

> [que] de su naturaleza viene de verdaderos cristianos y católicos padre y madre, en los quales nunca ovo sospecha ni dubda que viniesen desçendentes [*sic*] de linaje de judíos ni de heréticos[9].

Preguntar por el origen de la familia era una fórmula de aquel tiempo. María de Santo Domingo procedía de cristianos viejos, algo poco común entre los juzgados por pertenecer a movimientos místicos en las primeras décadas del siglo XVI, pues la mayoría provenía de familias conversas[10]. Esto hace posiblemente de María un caso aparte: no se la lleva ante la Inquisición, sino que la procesa un tribunal eclesiástico más suave, y la escuchan los altos personajes de la corte.

Alaba su tendencia a la piedad desde muy niña, su asistencia a los oficios divinos, su cumplimiento con la confesión y comunión más veces de las obligadas por la Iglesia, su caridad con los pobres aun siendo ella muy humilde, sus sacrificios con ayunos y abstinencias y sus penitencias corporales hasta derramar sangre.

Sus virtudes infantiles se incrementaron con la edad y al profesar en la orden tercera de Santo Domingo. En el con-

vento hizo «vida muy buena y santa, no comiendo carne ni beviendo vino, trayendo lienço vestido a su carne», aunque su regla no se lo prohibía, llegando su penitencia en algunos tiempos a comer sólo pan y agua, y algunas veces hierbas, e incluso en «algunos dias en quaresma y aviento passó sin comer manjar corporal alguno». Sus excesos en la abstinencia le provocaron «enflaqueçimiento de su stómago» y desde hacía dos años expulsaba por la boca todo lo que comía, con grandes vómitos que la dejaban exhausta y a la larga le habían producido enfermedades. Pero todo parecía «milagro y cosa sobrenatural»[11].

La parte sobrenatural de la vida de María se manifestaba en arrebatos en distintos momentos: al tiempo de la consagración, el jueves por la noche y el viernes hasta el mediodía, e incluso en la cama. En esos arrebatos contestaba a preguntas que se le hacían sobre teología, la Sagrada Escritura, o la fe católica, «no a cosas vanas ni curiosas y que son syn provecho de las ánimas». Sus respuestas maravillaban especialmente porque salían de «una pobre mugercilla ignorante… criada en aldea», y que respondía tan bien o mejor que «qualquier maestro en theología y onbre de gran sçiençia»[12]. Sin saber leer ni saber latín, las respuestas que ella daba deberían de venirle directamente de Dios.

El defensor relata con detalle los arrebatos de María, que llega a representar la pasión de Cristo y parece a los demás estar crucificada como Él. El día de Jueves Santo del año 1509 «tovo la dicha soror María abierto el costado derecho debajo de todas las costillas, y de ally salió sangre; y avn agora en el mismo costado tiene la çicatriz de la llaga»[13]. En los arrebatos María rezaba por los ministros de la Iglesia, por los príncipes cristianos y por otras personas a quienes ella amaba, sin olvidarse de pedir por aquellos que la perseguían.

No le faltaban a la beata los ataques del demonio, atormentada por ellos hasta el punto de «le hazer salir sangre por la boca, narices y oydos, y las personas que son presentes veen las feridas y veen la sangre y cómmo dan con la cabeça della en las paredes, y non veen quien lo haze»[14], aunque suponen que serían los demonios.

El defensor no olvidó incluir la influencia benefactora, casi milagrosa, de María sobre otras personas. Atraía por su sensibilidad y ternura, en la línea de san Francisco de Asís: «La emocionan los campos floridos en primavera; los corderillos saltando tras sus madres; las hierbas aromáticas y medicinales, que conoce con gran precisión…»[15]. Algunos religiosos ante su ejemplo se hacían más fervorosos, y lo mismo algunos seglares, llamando especialmente la atención la influencia sobre otras mujeres, más de cien, que se habían recluido en el convento, y para las que el duque de Alba construyó el convento de Aldeanueva. Por este comportamiento difícilmente se hubiera llevado el caso de la beata ante un tribunal. Otras eran las acusaciones que pesaban sobre ella.

En efecto, según el defensor eran muchos los falsos testimonios que se habían levantado contra la monja. Se la acusaba de frivolidad en su vestido y en sus adornos, y de mantener relaciones con hombres con quienes estaba a solas en su propia celda.

María vestía con sayas de grana y sombreretes y se adornaba con corales y objetos de oro y plata, pero su defensor argumentaba que los llevaba a petición de quien se los daba, con tan buena intención como vestir sombreretes para aliviarle los dolores de cabeza, y llevar sayas de grana debajo del hábito para alegrar su corazón enfermo. Los objetos ornamentales de oro y plata los llevaba:

[a] ruego de las personas que se las dan a causa que los traya en su persona y después se las buelua, porque les paresçe que, por averlo ella traydo en su persona, tiene alguna vertud quasi commo reliquias, y después que ansy ella lo ha traydo algunos días, lo buelue a su dueño[16].

Entre esos objetos llevaba un cordón de san Francisco que le había entregado el cardenal Cisneros[17]. No parece cierta la acusación de haberse teñido el pelo, pues así lo confirmaba un testimonio de una de las monjas que vivían con ella, María del Cordero, quien afirma llevar lejía para teñirse los cabellos algunas de las monjas, pero no sor María de Santo Domingo[18].

A la acusación de relaciones con varones, en concreto monjes o miembros del clero, que entraban en su celda, el defensor respondía:

[…] que muchos onbres concurren a la cámara y çelda de la dicha soror María por su deuoçion y por ver sus arrebatamientos divinales y sus obras, y tanbyen por oyr sus santos documentos y católicas y muy deuotas palabras, y no por algún mal fyn.

[…] commo quier que algunas vezes la dicha soror María aya estado en su cámara sola con solo, esto ha sydo porque por entonçes non avía más de vno que con ella pudiese estar, supuesto que tenía neçesidad de compañía[19].

Lo que habría de interpretarse como mérito y no como pecado. Su confesor, Diego de Vitoria, y su defensor y también confesor, Antonio de la Peña, explicaban su presencia al lado de María por defenderla de «las persecuçiones y tormentos que los demonios le dan muy a menudo, que muchas vezes la dexan muy malamente ferida, llagada y toda ensangrentada»[20].

La biografía de María de Santo Domingo está llena de cosas extraordinarias, pero una de las más inusitadas es la defensa que de ella hacen muchos de los hombres de la Iglesia, permitiéndole todo lo prohibido a otras mujeres de su tiempo, bien fueran del siglo o del convento, escuchándola y tomándola como un ser excepcional. En efecto, bue-

na parte de lo que se conoce de María no responde al modelo cristiano de mujer que la Iglesia llevaba construyendo durante siglos. El examen de las acusaciones mencionadas, así como la información que aporta la defensa, confirman la permisividad que aceptan en el caso de esta monja.

El primer aspecto que llama la atención es el gusto de sor María por vestir trajes color grana, sombreretes y joyas de oro y plata. El lujo en los atuendos se había venido prohibiendo desde siglos atrás, afectando a todas las comunidades religiosas, pero en particular a las mujeres judías, a las que en las cortes de Valladolid de 1351 se les había prohibido llevar vestiduras «con adobo de oro o de plata»[21]. Si vestir o adornarse de forma lujosa resultaba inaceptable para las mujeres en general, no podía admitirse de ninguna manera para aquellas recluidas en un convento. El *Arbor Vitae*, lectura frecuente entre los religiosos tras su traducción al castellano por mandato de la reina Isabel la Católica, apuntaba como gran crimen de la Iglesia la negación de la pobreza[22]; María de Santo Domingo, con su gusto por el lujo estaría cayendo en ese gran pecado. Pero la beata no solo incumplía estas normas, sino que sus defensores justificaban tal comportamiento.

Lo mismo habría que decir respecto a otros gestos «mundanos» de María. En primer lugar su gusto por danzar graciosamente, algo que se consideraba poco apropiado de mujeres recatadas, y que alcanzaba no sólo a las cristianas sino a las de las otras comunidades[23]. Tampoco era aceptable, ni fuera ni dentro de los conventos la permanencia de uno o varios varones con una mujer sola en su habitación. Sor María tenía a su lado a algunos de los hombres que la rodeaban y no sólo no les parecía mal, sino que defendían esa compañía.

La atracción que irradió sobre hombres importantes de su tiempo, personalidades religiosas y políticas, alcanzó al rey Fernando el Católico y a otros personajes principales de la corte. ¿Quién pudo hablar a Fernando de María de Santo Domingo? ¿Quién pudo proporcionarle la entrevista con ella? ¿Por qué tanto interés por conocerla?

Aunque pueda resultar llamativo que una mujer de aquel tiempo fuera escuchada por los hombres, no resulta caso único pues hubo varias mujeres, del reino de Castilla y de otros reinos, de las que se puede decir lo mismo. Lucía da Narni, visionaria italiana, recibió el apoyo del duque de Ferrara, entre los años 1497 y 1505; Lucía fue una terciaria dominica, que experimentaba visiones y arrebatos místicos, tenía estigmas y profetizaba el futuro. Puede verse cierto paralelismo entre la terciaria italiana y la terciaria de Aldeanueva, ésta, protegida por el duque de Alba, su señor feudal. El duque, uno de los claros varones de aquella época, exhibía su poder en el reino castellano mediante la fundación o protección de instituciones religiosas entre otras cosas. En Piedrahita, donde permaneció algún tiempo la beata María, el duque amparaba las dos casas de dominicos, la masculina y la femenina, y un convento de carmelitas[24].

El duque de Ferrara que, como el de Alba, gozaba de fama de piadoso, empleó parte de su fortuna en donar dinero a instituciones religiosas, invitó a Lucía a permanecer en su palacio e incluso construyó un monasterio para ella del que fue abadesa. El duque de Ferrara escribió cartas defendiendo la santidad de Lucía en contra de las acusaciones de fraude, algunas de cuyas copias llegaron a Castilla, e incluso a Aldeanueva. María de Santo Domingo informó tener visiones de Lucía de Narni. Con estos ejemplos la beata de Piedrahita pudo actuar siguiendo el papel establecido de

las «santas vivas» al tiempo que el duque de Alba seguía el papel de los «duques piadosos»[25].

Siguiendo el ejemplo del duque de Ferrara, el duque de Alba estuvo interesado en proteger a una monja que alcanzaba renombre y que procedía de uno de sus feudos. Esa protección le permitiría continuar las obras piadosas que llevaba realizando desde tiempo atrás, a la par que incrementaba su reputación de hombre piadoso, desprendido y, en última instancia, poderoso[26].

No sólo recibió María el apoyo de uno de los hombres más poderosos de Castilla, el duque de Alba, sino que estuvo protegida también por la más alta autoridad religiosa de los reinos hispánicos, el cardenal Cisneros. El interés de Cisneros por María de Santo Domingo y por otras místicas de su tiempo ha de relacionarse con la reforma de la orden franciscana, a la que pertenecía el cardenal, y de la Iglesia emprendida por el cardenal.

¿Quién de los dos, Alba o Cisneros, hablaría a Fernando de la beata de Piedrahita? Ambos personajes tenían un gran ascendiente sobre el rey, pero posiblemente fuera el duque de Alba el que más influencia podía tener sobre él, en buena medida por todo lo que Fernando le debía. A la muerte de Isabel en 1504, sólo este duque, junto al conde de Tendilla, apoyaron a Fernando, que tuvo que volverse a Aragón, al no tener derecho al trono castellano heredado por su hija Juana de Castilla.

En posición difícil se encontró Fernando cuando tuvo que volver a Castilla tras la muerte del esposo de su hija Juana, Felipe I, fallecido a los pocos meses de hacerse cargo de la regencia del reino. Sin regente en Castilla y con Juana en dudosas condiciones de salud mental, Fernando regresó en ayuda de su hija siguiendo las instrucciones dejadas por

Isabel la Católica en su testamento[27]. La posición de Fernando era un tanto frágil cuando volvió de Aragón en 1507[28]; fue entonces cuando quiso conocer y entrevistarse con María de Santo Domingo. El rey esperaba de la beata una corroboración del halo mesiánico que le acompañaba desde su juventud, cuando se había dibujado su figura como semidivina, la reencarnación de Fernando III el Santo, a pesar de que Fernando el Católico estaba bien lejos de la figura del monarca castellano-leonés del siglo XIII, algo que conocían bien sus detractores, que querían apartar a ese «viejo catalán» (aunque Fernando hubiera nacido en la localidad aragonesa de Sos) de los asuntos del reino de Castilla.

Las predicciones de la beata María apoyaban algunos de los deseos políticos y de expansión del rey Fernando, lo que posiblemente le llevó a ver en esta monja a un personaje que podía ayudarle en su asentamiento firme como regente en el trono castellano. Ella era una Santa castellana, alguien en quien él podía apoyarse al haber perdido a las otras dos mujeres castellanas que eran su «bastón» en el reino de Castilla: su primera esposa, doña Isabel, y su hija Juana, que, aunque vivía, estaba considerada como incapaz de atender a los asuntos del reino. Si no es por razones de apoyo en su campaña política, resulta difícil entender que Fernando pudiera creer en la santidad de María de Santo Domingo o en sus predicciones. Es poco probable que un hombre como Fernando, príncipe maquiavélico y racional, tuviera creencias de ese estilo, a pesar de que sus cronistas afirmen lo contrario[29].

No había, pues, desinterés en el apoyo que María recibió de estos hombres importantes del reino. Sin embargo, de los tres citados, fue Cisneros el que posiblemente obtuvo más beneficios, al menos de satisfacción personal. Siguien-

do la tradición de los hombres de Iglesia, el cardenal no vería en las mujeres otra cosa más que «seres humanos a evitar»[30]. Las monjas que él apoyó eran mujeres asexuadas, de manera que pudo ver en ellas, como lo había hecho su rey, apoyos en su campaña de expansión de las reformas conventuales en las que se había empeñado, primero la de su propia orden, los franciscanos, y luego, por encargo del papa Alejandro VI, presionado por los Reyes Católicos, la de los conventos de Castilla y de las órdenes mendicantes.

Enfrentado a las resistencias de los hermanos de su propia orden, y luego a la de las otras, Cisneros pudo ver como buenos aliados a los frailes del convento de Piedrahita, que apoyaban a la beata en contra de toda una marea que iba en otra dirección. La beata era una de las reformadoras, y presentaba la reforma como una obra de Dios. Cisneros consideraba que de esa manera apoyaba su propia reforma, es decir, la emprendida por él como cardenal y como delegado de los reyes, interesados también en la reforma.

También una mujer, con el halo de santidad o de enviada de Dios con el que se presentaba María, podía ejercer un influjo importante sobre una población inculta. Fueron bienvenidas algunas de las predicaciones públicas de la beata, entre ellas las manifestaciones durante su estancia en Toledo en 1507 a favor de la Inquisición y en apoyo al castigo a los conversos, que agradarían a Cisneros recientemente designado inquisidor general.

No mucho después, María predijo la victoria en la toma de Orán (1509), la campaña en la que Cisneros había empeñado sus propios recursos. El cardenal tuvo que ver con buenos ojos las profecías de esta mujer que apoyaban su obra y por ello la calificó de «grandísima sierva de Nuestro Señor»[31]. Esa campaña fue bien oportuna para María, pues la ayudó en un momento crítico, cuando iba a comen-

zar el proceso citado, y era mejor haberse creado una buena reputación como profeta e inspirada por Dios.

Cisneros desconocía o cerraba los ojos a las otras acusaciones que se hacían de ella; la vuelta al franciscanismo primitivo que aportaba la terciaria dominica exigía una vida de pobreza y austeridad, incompatible con los gustos de María por vestir o adornarse lujosamente, lo que iba en contra del espíritu que pretendían extender.

Aparte de estos tres hombres prominentes en el reino, otros personajes aparecen en el entorno de María, mostrando su apoyo a esta visionaria; de entre ellos se podría destacar a Tomás de Matienzo, al conde de Tendilla y a Pedro Mártir de Anglería[32]. Todos ellos formaban parte del bando de Fernando. Otros personajes importantes que acudieron a escucharla fueron el conde de Altamira y el señor Juan López Parragués, hijo de un noble gallego; el primero de ellos estuvo junto a la beata unos cinco o seis meses para comprobar sus arrebatos místicos[33].

Sin el apoyo de esos hombres poderosos, ¿habría salido bien librada del proceso en que se vio envuelta?, o incluso ¿se hubiera atrevido a comportarse como lo hizo? La mayor parte de los historiadores que han estudiado el caso de María la han considerado un fraude, o han defendido que el mérito de su éxito se debió al apoyo de los hombres poderosos, lo que disminuiría los valores de la propia María[34].

Esos hombres, interesados en conocerla, escucharla y asistir a sus éxtasis ¿creían en realidad que los arrebatos místicos eran obra de Dios? ¿Cómo podían explicarse los estigmas? ¿Podía creer en todo ello un personaje «maquiavélico» como Fernando? Resulta difícil aceptar que estas personas involucradas en guerras y maquinaciones políticas

de envergadura fueran auténticos creyentes de las visiones y otros signos de la beata de Piedrahita.

No resulta arriesgado suponer que estos personajes la utilizaban para sus intereses políticos o religiosos, pero difícilmente tomarían sus visiones como obra sobrenatural, sino más bien como «superchería», tal como apuntaba Mártir de Anglería al conde de Tendilla en la carta citada al principio, en la que añadía: «Se pone en duda si todo esto es una farsa o si obra bajo la inspiración del cielo», pero al tiempo que le decía que los frailes predicadores se burlaban de ella, afirmaba que «el Rey, con la mejor intención, cree sinceramente que tiene lugar todo esto en la forma más correcta», para terminar diciéndole a Tendilla «el tiempo —juez sagaz de todo— me descubrirá lo que tenga que creer»[35].

Pedro Mártir de Anglería no se definía, pues, respecto a la beata, pero era realista al apuntar que el tiempo sería juez. Cinco siglos después siguen existiendo detractores y defensores de María de Santo Domingo. Curiosamente uno de los que no han creído en la misión divina de la monja terciaria ha sido el padre Bernardino Llorca, para quien era imposible que aquello fuera otra cosa más que una farsa:

> Sobre un fondo de virtud más o menos sólida y sobre todo, buena intención y buena fe en todo lo que hacía, la Beata de P. aparece como una persona *ilusa y fanática*, empeñada en llevar adelante una obra de reforma, que por la manera como se realizaba, se convertía en *pseudo-reforma* […] no deja de causar una impresión penosa y desagradable en el desarrollo de toda su actuación[36].

Para este estudioso uno de los aspectos más dudosos de sor María consistía en la facilidad con que se arrebataba, y que lo hacía a petición de quienes la querían ver:

> […] muchas veces se pone in raptu… por ruego de algunos… Dos veces la vio arrebatada en Burgos, estando la una vez la Reina de Aragón, doña Germana de Foix y la dueña Juana de Aragón, hija bastarda del Rey Don Fernando y otras personas… en Arcos la vio otra vez arrebatada una maña-

na; porque la habían rogado los que con ella iban, que se hobiese de arrebatar a los Maitines, para que la viese doña María de Ulloa y otra su hermana[37].

Esta posición contraria a considerar a María como auténtica mujer espiritual también fue compartida por el padre Vicente Beltrán de Heredia[38]; su postura confirma en parte la idea defendida por la historiografía feminista de que los poderes eclesiásticos enarbolaron como criterios de descalificación de los movimientos místicos femeninos la sospecha y la asignación de falsedad[39]. Algo que no podría aplicarse por completo a María de Santo Domingo, a la que apoyó la más alta jerarquía eclesiástica, pero que se confirma para parte de los eclesiásticos de su tiempo y de época posterior.

Sin entrar a calificar la verdadera procedencia de las visiones y arrebatos, algunas investigadoras del mundo de las mujeres han valorado la actitud de María de Santo Domingo y de otras tantas como ella, considerándolas «santas vivas», es decir, mujeres que buscaban un reconocimiento de santidad con el que conseguían prestigio e influencia social[40]. ¿Sería por ello por lo que hacía intencionadamente estas escenas de rapto espiritual? ¿Quería transfigurarse ante personajes importantes y no tenía problemas en fingir? ¿No podrían ser resultado de alguna enfermedad de tipo nervioso, de epilepsia, o manifestaciones de carácter alérgico, consecuencia de la vida que llevaba?

Fuera cual fuere la intención, sin duda logró hacerse oír. Su conducta era lógica y estaba en la línea de las estrategias femeninas para conseguir un lugar en un mundo profundamente masculino y en el que la voz de la mujer estaba silenciada. María de Santo Domingo lo consiguió y la polémica suscitada en torno a ella demuestra que mientras había muchos hombres que estaban en contra de aceptar las palabras

de mujer, en otros había provocado curiosidad y la escuchaban con gusto, mostrando el interés por la novedad y en cierto modo iniciando un movimiento progresivo de prestar atención a las mujeres en aspectos en los que hasta ese momento las habían ignorado y anulado.

No cabe duda de que hay rasgos de progreso en la actuación de María de Santo Domingo, y con ella de toda una constelación de mujeres que se dejaron oír en este tiempo. Para entender el verdadero papel de la beata de Piedrahita hay que incluirla en el marco más amplio del tiempo que le tocó vivir y fijarse en tres aspectos concretos de aquel momento. En primer lugar, hay que estudiarla dentro de los movimientos espirituales iniciados entonces: la reforma promovida por Cisneros del franciscanismo en particular y de las órdenes religiosas en general; en segundo lugar, hay que considerarla dentro de otros movimientos religiosos, intelectuales o espirituales de aquel tiempo: los alumbrados, los erasmistas o los seguidores de Savonarola; por último, hay que incluirla dentro del grupo de las mujeres místicas, de las que hay un panorama interesante en el tránsito de los siglos XV al XVI.

Esta etapa supone el momento en que se pretende superar la crisis de la religiosidad medieval, y comienza una reforma de la Iglesia, y en concreto de las órdenes religiosas, tal como se ha apuntado antes. En esa reforma se enmarca María de Santo Domingo, aunque el gran reformador, Cisneros, era franciscano. Ante las reticencias encontradas por parte de un clero «apoltronado», los dominicos de Piedrahita, dispuestos a una reforma, representaban un firme a poyo para Cisneros, que encontraba dentro de su propia orden contradicciones importantes.

Interesante era el dilema al que se enfrentaban los franciscanos, que desde su fundación:

> […] miraron con animadversión el estudio sistemático, sobre todo el universitario. Estaban convencidos de que el dedicarse a las cátedras universitarias con sus disputas teológicas y sus exigencias de libros y los privilegios de los catedráticos y graduados traían a la vida del monasterio claro peligro de exteriorización y relajamiento del recogimiento y de la pobreza evangélica[41].

Esto resulta paradójico viniendo de la orden en la que profesaba Cisneros, el fundador de la Universidad de Alcalá de Henares.

Eso era una constante entre los franciscanos a partir de Villacreces, quien se acusaba y reprendía a sí mismo diciendo:

> Recibí en Salamanca grado de maestro, que no merezco, empero más aprendí en la cella llorando en tiniebla, que en Salamanca o en Tolosa o en París, estudiando a la candela… Más quisiera ser una vejezuela simple con caridad de amor de Dios e del prójimo, que saber la Teología de San Agustín e del doctor Sutil Escoto[42].

Los franciscanos se retiraron de la vida universitaria tras terminar Cisneros su gran reforma. No les interesaba la vida universitaria ni el estudio de la teología, sino la restauración de una vida espiritual intensa, y en eso coincidían con la beata de Piedrahita. Con su comportamiento y sin intención, la beata María estaba participando en un movimiento compartido por erasmistas, reformados y humanistas que pretendía acabar con la dialéctica escolástica, considerada inútil para la piedad.

> Los observantes[43] atacaban el humanismo puramente estilístico y formalista, especialmente el de los humanistas italianos venidos a la Corte de los reyes Católicos, el milanés Pedro Martir, el siciliano Marineo Sículo, los hermanos Giraldino […] por el camino de los humanistas y de los reformados […] surge un frente antiescolástico, a la vez que el propiamente erasmista […] ambos grupos participan del amor a la teología espiritual, centrándose en la lectura de la Sagrada Escritura, sobre todo el Nuevo Testamento y de los Santos Padres[44].

Fue en ese marco de la reforma franciscana de Castilla la Nueva donde hay que situar las doctrinas iluministas así como a algunas de las religiosas más conocidas, Isabel de la

Cruz, María de Cazalla[45] y, en cierta medida, María de Santo Domingo, a la que algunos consideran alumbrada. Si los alumbrados pueden definirse como «todos aquellos que llegaban al convencimiento de estar particularmente ilustrados por Dios», o con más o menos buena fe, así lo daban a entender. En consecuencia, vivían una vida de intensa piedad e incluso intensamente mística, experimentaban supuestas revelaciones, éxtasis y toda clase de fenómenos «sobrenaturales»[46], María de Santo Domingo podría ser considerada alumbrada. Por ello la tuvieron Marcelino Menéndez y Pelayo y Vicente Barrantes, en contra de la opinión de Bernardino Llorca, para quien la beata no era alumbrada, aunque participe de algunos de sus rasgos. La razón para considerarla alumbrada se debe a la cercanía del alumbradismo a la mística española, «unas veces de forma soterrada, otras de manera clara»[47], y también a la proximidad del iluminismo al franciscanismo, tan íntima que sólo faltó «que el iluminismo estuviera patrocinado por los superiores de la Orden franciscana»[48].

No hay noticias de conexiones de la beata María con ningún alumbrado, de hecho en sus primeros tiempos aún no se había difundido ese movimiento; no obstante, por medios que se desconocen, había llegado a saber de la existencia a Savonarola, de quien parece haber sido admiradora; en su proceso dice: «Que un día, comulgando, vio in visu a nuestro Señor y vio un fraile, que le dijo que era Fray Jerónimo de Ferrara [Savonarola]»[49]. También se la sitúa en posiciones afines al erasmismo en la medida en que algunas de sus características coinciden con ese movimiento: «La llamada universal a la perfección cristiana y el feminismo, la interioridad, la crítica a la escolástica, la metáfora del Cuerpo místico, la valoración de la libertad y el culto en espíritu»[50].

Esta etapa de principios del siglo XVI, con esa multitud de movimientos religiosos, se ha definido como de «espiritualidad flotante»[51]. Lo curioso e interesante es que, en efecto, no faltaron mujeres en las corrientes de espiritualidad, es más, se ha afirmado que «el iluminismo es uno de los primeros movimientos feministas de nuestra historia»[52], corroborando lo dicho por Menéndez Pelayo en la *Historia de los heterodoxos españoles* en referencia al iluminismo francés: «No faltó a la secta su Priscila, que nunca se ha visto congregación de alumbrados sin influjo femenino»[53]. Marcel Bataillon se alinea con ellos al señalar entre las características sociales de los alumbrados que: «La más palpable de todas es el papel capital que en él desempeñan algunas mujeres»[54].

En efecto, el final del siglo XV y los comienzos del siglo XVI presenciaron la existencia de mujeres que se conocen por su influencia en el mundo espiritual, al haber roto el silencio que la Iglesia les imponía, y hacerse oír especialmente por los hombres. Junto a María de Santo Domingo habría que citar a Juana de la Cruz, Marta de la Cruz, María de Toledo «la pobre», Isabel Ortiz, María de Ajofrín, Isabel de la Cruz, María de Cazalla, etc., que de una manera u otra fueron parte de ese movimiento femenino que acompaña a la reforma de la Iglesia y al iluminismo en el tránsito al 1500. Los «devotos», «que acuden a consolarlas y animarlas con pláticas espirituales»[55], eran hombres de Iglesia o laicos que, como en el caso de María de Santo Domingo, mantenían relaciones espirituales con ellas, aunque no faltaran desconfianzas de que esas relaciones fueron sólo de índole espiritual, como el propio Covarrubias dejaba sospechar al definir la palabra «devoto», pues añadía «esto se devió usar con más pureza y santidad en la primitiva Iglesia de lo que agora se usa».

La «devoción» de Cisneros hacia María de Santo Domingo tuvo sus réplicas con Juana de la Cruz, María de Toledo y Marta de la Cruz, con quienes el cardenal mantuvo también relación epistolar. Algunas de estas mujeres tuvieron además otros «devotos». El rey Fernando también visitó a Marta de la Cruz; esta monja benedictina del convento de Santo Domingo el Antiguo de Toledo recibió la visita de otros prelados aparte de Cisneros, quien vio en ella a una mujer con dotes milagreras. Juana de la Cruz era visitada por el Gran Capitán, don Gonzalo Fernández de Córdoba, que solicitaba su consejo antes de emprender algunas de sus campañas. Para acceder con más facilidad a sus consejos o a su conversación, el Gran Capitán se hizo construir un aposento al lado del convento de Juana, para residir allí cuando la visitaba[56].

Cisneros tuvo un «prejuicio favorable» hacia estas místicas[57], llegando en el caso de Juana de la Cruz a concederle el curato de Cubas en el año 1510. Cisneros solicitó del papa la debida autorización para confirmar el nombramiento, sabiendo que una mujer no iba a ser bien recibida por los clérigos de su tiempo. La validación del papa aseguró a Juana de la Cruz la rectoría parroquial, con el derecho y el deber de cura de almas, y de nombrar a un sacerdote que se hiciera cargo de todos los aspectos del ministerio cristiano prohibidos a las mujeres. A pesar del beneplácito papal, este paso de Cisneros traería graves problemas a Juana de la Cruz, a la que finalmente consiguieron despojar de esa responsabilidad.

Estas mujeres, de manera individual, estaban cambiando algunas de las premisas de la religión cristiana y de las otras religiones del Mediterráneo en relación con las mujeres. Fue su contribución al cambio religioso, con su ascetismo y desprendimiento de las riquezas mundanas, lo que las hizo

merecedoras de un puesto en la historia de la Iglesia y de las mujeres. Las instituciones en las que vivían, los beaterios, se han considerado «un marco asociativo de mujeres con vocación religiosa que no tributaba a los valores de prestigio social, ostentación de poder y exaltación del linaje» típicos en los monasterios medievales[58].

Aparte de ese cambio, la gran innovación respecto al mundo medieval es que estas mujeres rompían el silencio, bien es verdad que con connotaciones un tanto confusas. Tenían gran interés en predicar, pero lo hacían como oráculos de Dios, transmitiendo la palabra que Dios supuestamente les hacía recitar, eran, como se autodenominaba Juana de la Cruz, «trompetas de Dios». Sus palabras no procedían, pues de su pensamiento, sino que respondían a lo que su Señor les hacía decir. Por ello podían ostentar el don de la profecía, que las hizo merecedoras de respeto por algunos de los importantes personajes, que se veían en muy buena situación cuando lo profetizado se cumplía y veían sus designios santificados por la predicción divina. Cuando lo profetizado no se cumplía no se llegaría a dar a conocer.

La ausencia de creatividad de estas mujeres y la falta de reivindicación del papel de las mujeres en igualdad con los varones llevarían a no designarlas con el término «feminismo» en la línea antes citada de los autores que identificaban el movimiento iluminista como feminista; era un movimiento en el que participaron un número considerable de mujeres, pero ni ellas mismas defendían los derechos de sus congéneres. No defendieron así el derecho de las mujeres a predicar, ni a enseñar, sino que consideraban que se trataba de una misión propia de varones, y por ello defendían que debían ser hombres los que fueran a América a evangelizar[59].

El interés de las beatas por las mujeres se centra en las figuras de la Virgen María y de María Magdalena, o en la defensa del amor de Cristo por las mujeres que le rodearon en su vida. Reconocer la superioridad de la Virgen sería el «único apoyo para la reivindicación de un rol activo del género femenino en el interior de la comunidad cristiana»[60]. La beata de Piedrahita trataba a la Virgen con la deferencia, cariño y respeto de una hija política, y así en alguna ocasión está testimoniado que dejaba pasar delante de ella a una figura imaginaria de la Virgen con la que supuestamente iba hablando; era la Virgen María su madre política en la medida en que la monja se identificaba con María Magdalena, novia o esposa de Cristo.

María de Santo Domingo, junto a Juana de la Cruz e Isabel de Villena (abadesa franciscana anterior a María y a Juana), coincidía en que había sido la Virgen la primera en ver a Cristo tras la resurrección, y que «los primeros testimonios de la Resurrección fueron femeninos porque Dios honra a las mujeres»[61]. La posición de María de Santo Domingo, defendiendo la pureza de la Virgen o Inmaculada Concepción, la acercaría más a los franciscanos, como le ocurría con otros aspectos de su comportamiento y manifestaciones piadosas.

Las opiniones de estas mujeres, expresadas de forma oral y transcritas por amanuenses, en general sus confesores, se salían de alguna manera de las normas generales aceptadas por los varones de la Iglesia, al menos por una parte de ellos, como le ocurrió a la beata de Piedrahita. Las palabras de María de Santo Domingo fueron puestas en el *Libro de la Oración* por alguno de los hombres que la rodeaban, aunque no hay seguridad absoluta de si pudo ser su confesor Antonio de la Peña. Juana de la Cruz, como «parlante» que expresa las palabras del auténtico autor de su libro, el

Conorte, Dios, se limita a recitar lo que su amanuense, María Evangelista, pondría por escrito. El *Conorte* fue objeto de mutilaciones y notas marginales que hacen pensar que la ortodoxia de Juana de la Cruz «cayó bajo graves sospechas»[62], o al menos que el censor suprimió «lo que pudiera causar extrañeza»[63].

Si estas mujeres pudieron ser transgresoras en algunos aspectos doctrinales, o incluso en su atrevimiento a hablar y predicar públicamente, no plantearon problemas a la Iglesia en relación a temas tan espinosos como la Inquisición o el trato a los conversos. Como se ha apuntado, la beata María de Santo Domingo dio su apoyo a la Inquisición al tiempo que maldecía a los conversos, lo que le hizo merecedora del rechazo de este importante grupo toledano. Llama especialmente la atención este apoyo a la Inquisición si se tiene en cuenta que buena parte de estas mujeres y hombres que destacaron en los movimientos místicos e iluministas de esos tiempos procedían de familias conversas, cuya entrada en los monasterios resultó «desproporcionada»[64]. En los interrogatorios que se les realizaba en sus procesos, como se apuntó para sor María, se dejaba clara la procedencia familiar, que en el caso de esta beata era claramente de cristianos viejos. Uno de los mejores ejemplos es el de la mística más famosa, santa Teresa, que procedía de una familia de conversos[65].

El importante grupo converso que integró las filas del iluminismo y del reformismo religioso dieron pasos más allá que los puramente espirituales de estas monjas. Algunos apoyaron el movimiento comunero, con la esperanza de acabar con el Tribunal de la Inquisición, y se opusieron al rey y a algunas figuras de la realeza a las que calificaron con epítetos bien distintos de la fama o el halo de santidad que posteriormente les ha rodeado. El mejor ejemplo es el de la

reina Isabel la Católica, de la que los conversos dicen atrocidades por haber instaurado la Inquisición en el reino de Castilla. De hecho, el pretendido feminismo de los iluminados se convertiría en misoginia al tratar la figura de la reina Isabel.

En el proceso inquisitorial a Luis de Beteta, preguntada una de las testigos por el inculpado, dice haberle oído decir a su mujer:

> [...] que no tenia más rey sino un bovo e que el diablo avia traydo a la emperatriz a Castilla, que era una bivora, como su avuela, la qual avia traydo esta mala ventura de Ynquisición a Castilla, e que ella la sustentava; que pluguiese a Dios que viniese de Françia guerras e que duraran las Comunidades para que destruyeran la Inquisición.[66]

Al margen de la política inquisitorial introducida por los Reyes Católicos, hay que valorar la corte de estos monarcas como un importante centro de cultura, cuyo espíritu recoge bien el humanista Luis Vives:

> La edad nuestra vio aquellas cuatro hijas de la reina doña Isabel que arriba nombré tener muy buenas letras. De todas partes me cuentan en esta tierra, y esto con grandes loores y admiración, la reina doña Juana [...] haber respondido de presto en latín [...]. Lo mismo dicen los ingleses de su reina Doña Catalina de España [...] y también de las otras dos que murieron reinas de Portugal[67].

El gusto por la cultura humanista se manifiesta en la corte y en casas y palacios de las grandes familias, cuyas mujeres accedían a una buena formación humanista. Muchos nombres de mujer pueden apuntarse en la lista de mujeres interesadas en los estudios clásicos: Beatriz Galindo, Juana Contreras, María de Mendoza, María Pacheco, Mencía de Mendoza, Isabel de Vergara, Magdalena de Bobadilla, Lucía Medrano, Florencia Pinar, y otras. Su cultura llevó a colocarlas al lado de hombres famosos; Lucio Marineo Sículo apunta en sus cartas algunos de estos nombres, que aparecen también en el *Gynecaeum Hispanae Minervae* de Nicolás Antonio[68].

Algunas de esas mujeres jugaron además algún papel en la política de aquel tiempo. Bien conocida fue una de las hijas del conde de Tendilla, antes mencionado. Se trata de María Pacheco, la esposa de Juan de Padilla, el jefe comunero toledano. María continuó la obra de su marido, enfrentándose al rey Carlos I, en un movimiento político que daba la vuelta a lo que su padre había defendido. En efecto, el conde de Tendilla, en cuyas manos había dejado Fernando el Católico el peso de la campaña de Granada, fue uno de los grandes defensores de este rey cuando a la muerte de Isabel la Católica (1504) había necesidad de un regente para el reino de Castilla ante la incapacidad de la reina Juana para reinar. El conde, Íñigo López de Mendoza, era un hombre al que le gustaban mucho las mujeres, y tuvo varios hijos e hijas de sus dos matrimonios y de relaciones extramatrimoniales. A varias de sus hijas les puso el nombre de María: María de Mendoza «la santa», María Pacheco y María de Mendoza la menor, las dos primeras legítimas hijas de su esposa Francisca Pacheco, y la última ilegítima, fruto de sus amores con Leonor de Beltrán, después de la muerte de su esposa.

La más conocida de estas tres Marías es María Pacheco. Aunque parece que no estuvo de acuerdo con la boda que su padre le había preparado con Juan de Padilla, fue una gran defensora de su esposo al padecer el castigo real como cabecilla de la revuelta de las comunidades de Castilla. De hecho a la muerte de Padilla (1521), ella resistió en Toledo un año más; condenada a muerte, consiguió huir a Portugal, posiblemente con ayuda de su hermana María de Mendoza, la condesa de Monteagudo. María de Pacheco ha llevado los apodos de «leona de Castilla», «brava hembra» o «centella de fuego», por su ardiente defensa de la causa comunera. De manera irracional se interpretaba su actuación

como resultado de la influencia familiar o de los vaticinios de una criada morisca. La intromisión de una mujer en un asunto político de esta índole fue calificado por Luis Vives de poco afortunado, y para ella tuvo palabras duras como haber sido la inductora de su marido a la rebelión «por querer mandar en lo que no le venía por herencia». Para el marido también tuvo Vives palabras duras, pues afirmó «que con razón fue castigado del Rey por no haber sido de él la mujer». A Luis Vives le debía de parecer muy bien que el marido disciplinara a su mujer, como solía ocurrir en aquel tiempo. En efecto, muchos son los ejemplos de mujeres que padecían malos tratos conyugales. Una de ellas fue la citada María de Mendoza «la santa», casada con el conde de Monteagudo; su padre, el conde de Tendilla, la visitó en algunas ocasiones para tratar de frenar las humillaciones que padecía por parte de su marido. Humillaciones y malos tratos quedan reflejados en la documentación de finales del siglo XV y de comienzos del XVI, en los muchos pleitos que algunas mujeres o sus familias presentaban para denunciar los abusos de algún marido o miembro de la familia.

La imposición de un modelo de conducta con división clara de papeles entre hombres y mujeres, que asignaba a éstas la función de madres y esposas fieles, suponía la negación de la necesidad de aprender a leer o a escribir, de ahí que sólo las privilegiadas que tenían en su casa una biblioteca accedían a la lectura. Se consideraba que no estaba mal que una mujer supiera leer, pero era innecesario, o incluso peligroso, que aprendiera a escribir, de ahí que resulte más impactante la atención que merecieron las mujeres iletradas como María de Santo Domingo o Juana de la Cruz, que no leen, pero escriben, aunque sea a través de intermediario. Y sorprendente es la colocación de estas mujeres en los «altares», es decir, en una posición elevada o diferente al del res-

to de las mujeres, a las que no se disculparía, como hicieron con las citadas monjas, estar a solas con hombres o adornarse con joyas y vestiduras lujosas.

María de Santo Domingo, junto a otras mujeres de su tiempo, María de Cazalla o Juana de la Cruz, predecesoras de santa Teresa, pueden servir para ejemplificar una afirmación de don Miguel de Unamuno:

> El punto que en nuestro misticismo separa la ortodoxia de la heterodoxia es verdadero punto y no muy fijo; es, sobre todo, la protesta de sumisa obediencia a la Iglesia. Negar que ese punto sirviera de transición es querer apagar la luz solar amontonando escombros paleontológicos, echando a los ojos tierra de erudición con noticias complacientes[69].

En efecto, parece evidente que esas mujeres están situadas en ese punto que separa la ortodoxia de la heterodoxia, y no solamente eso, sino en el punto que separa el silencio absoluto de las mujeres de la ruptura del silencio.

… Y VETE A HILAR

Cuando las conversas judías se reunían con sus parientes, los sábados, para celebrar el Sabbath, llevaban consigo los instrumentos que utilizaban si necesitaban disimular lo que estaban haciendo: cogían el huso y la rueca, con los que hilaban durante la semana, si alguien se presentaba inesperadamente. Esos utensilios femeninos, esenciales para la economía de las mujeres pobres (que «si no lo fylan no lo comen»[1]), eran auxiliares para la misión de las mujeres judías de mantener la religión. Resultaba una de las estratagemas que tuvieron que utilizar para conservar unos ritos prohibidos por la comunidad cristiana con la que coexistían y que las perseguía duramente desde que los Reyes Católicos impusieron la Inquisición castellana en 1478.

Las judías, como las mujeres en general, tenían experiencia en urdir estratagemas para defenderse. Definidos sus papeles en la sociedad, así como sus valores y sus límites, por los hombres de religión, las mujeres que vivieron en el territorio hispano a lo largo de la Edad Media presenciaron una evolución que no les favorecía y que ellas trataron de eludir. ¿Esa evolución influyó de la misma manera a las mujeres de los tres grupos étnico-religiosos? ¿Contribuyeron o no las mujeres a la armonía entre las comunidades? ¿Pudieron influirse mutuamente las mujeres de las tres religiones? Para responder a estas preguntas se han estudiado ejemplos femeninos representativos de los tres grupos en los tres tiempos propuestos al principio: el de construcción cultural (siglos VIII-X), el de consolidación y armonía (siglos XI-XIII) y el de deterioro y violencia (siglos XIV-XV).

Los ejemplos seleccionados han permitido dibujarlas con sus velos y describir sus desvelos. Esos velos y desvelos han

de contemplarse con una perspectiva que permita valorar las similitudes, diferencias e influencias entre los grupos femeninos de las tres comunidades; en esa perspectiva hay que tomar como puntos de análisis las ideas sobre la mujer, su papel en los espacios privado y público, el acceso de la mujer a la cultura, la jurisprudencia sobre asuntos de diversa índole en relación con las mujeres (castigos por violencia, legislación sobre herencias, regulación del matrimonio y del divorcio), la honra femenina como bandera de la honestidad comunitaria, la mirada hacia las mujeres de las otras comunidades y las influencias mutuas propias de una sociedad pluricultural.

La construcción de las ideas sobre las mujeres no fue muy diferente en los tres grupos; en todos fueron los hombres los encargados de dictaminar lo que era adecuado o conveniente para ellas. En primer lugar les impusieron el silencio y las ocultaron para hacerlas invisibles en la medida de lo posible. El primer punto, pues, común a las tres religiones es la difícil «visibilidad» de las mujeres, de las que la información es escasa. Su aparición en los documentos suele estar en relación con algún hombre de la familia[2].

Procurar la invisibilidad era, por otra parte, una obligación femenina, consecuencia de la imposición masculina de hacerlas ocultar su cuerpo, peligroso por seductor. En relación con ello se desarrolló la construcción ideológica más importante y con más repercusiones para los cristianos, la de la castidad, muy importante también, aunque en menor medida, para musulmanes y judíos. En estas dos comunidades fue la familia, con el apoyo de la religión, la encargada de velar por la pureza de sus mujeres, probablemente más preocupada por los valores o las propiedades del grupo familiar que por la castidad femenina.

Cada comunidad tenía una forma algo diferente de mirar el cuerpo de las mujeres y eso queda de manifiesto en aspectos tan evidentes como los retratos femeninos o la actitud hacia las mujeres menstruantes. Los retratos de mujer en el mundo árabe contemplaban todo el cuerpo, de arriba abajo, del pelo a los pies[3]. Los retratos de mujeres cristianas en los reinos hispánicos medievales, siguiendo modelos europeos, empezaban en el pelo y se detenían antes del busto[4]. La prevención respecto al cuerpo femenino se extendía a la menstruación, momento en la vida de la mujer que se consideraba provocador de males terribles y que exigía cuidados especiales, de limpieza o purificación, a las mujeres judías.

Los cristianos habían de abstenerse de mantener relaciones con sus mujeres los días que éstas tenían la regla, tal como exhortaba uno de los tardíos Padres de la Iglesia, Cesáreo de Arlés (finales siglo V)[5]. Se basaba en una cita del profeta Ezequiel (18: 6), que dice que quien se acuesta con su mujer cuando tiene la regla o el que no quiere mantener la continencia en domingo, «engendrará hijos leprosos, epilépticos o poseídos por el demonio».

Llama la atención que en las dos religiones más importantes del Mediterráneo por su número de creyentes, cristianismo e islamismo, las dos magnas figuras, Jesucristo y Mahoma, fueron mucho más tolerantes con las mujeres que aquellos que les siguieron. Jesucristo dejó que se le acercara la Magdalena y Mahoma no se oponía a las relaciones con una mujer menstruante, ni dictaminó que todas las mujeres habían de llevar velo, ni parece que fuera, al menos en sus inicios, partidario de la poligamia.

Fueron, sin embargo, los «clérigos» de cada una de las religiones los que construyeron un sistema de valores cada vez más restrictivo en relación con la mujer. Parece que pa-

ra todos servía la idea de Pierre Comestor, que en su *Histoire Scolastique*, una de las brillantes obras de la escuela parisina del siglo XII, afirmaba que la mujer es el primer actor de la discordia entre el hombre y Dios.

La valoración del cuerpo de la mujer, de los peligros de su seducción y del pecado o el error de la sexualidad llevaban a cada una de las tres comunidades a entender algunas instituciones de manera distinta, en concreto matrimonio, divorcio o concubinato, fundamentales en la vida de las mujeres. Como aspectos que requieren un cuidadoso análisis para entender el mundo femenino, el matrimonio se ha contemplado especialmente en los ejemplos de las mujeres seleccionadas, mostrando las diferencias entre las tres comunidades.

La primera de las diferencias observadas se encuentra en la elección de marido para una joven. Algunas *Responsa* del rabino de Barcelona Solomon ben Adreth (1235-1310) indican que las niñas judías tenían que aceptar siempre el consentimiento dado al pretendiente por el padre, que era quien organizaba el matrimonio sin consultarlas[6]. Las mujeres musulmanas no tenían tampoco capacidad de decisión, especialmente cuando la desposada era una niña; diferente era el caso de mujeres independizadas, como viudas, divorciadas o solteras emancipadas[7]. El cristianismo introdujo en el siglo XIII el consentimiento mutuo como factor esencial que hacía el matrimonio[8]; antes no se había contemplado y después no hay evidencia de que se cumpliera siempre esa norma.

Las limitaciones a la hora de contraer matrimonio se extendían a la consanguinidad de los contrayentes, y aquí había profundas diferencias entre las tres religiones. El cristianismo, el más estricto en materia matrimonial, elaboró un código de normas para evitar la consanguinidad[9]. El Co-

rán (IV, 22) especifica los parentescos prohibidos a los creyentes, que no se pueden casar con madres, hijas, hermanas, tías, sobrinas, nodrizas, hermanas de leche, suegras, nueras o hijas de las mujeres con quienes hubieran mantenido relaciones sexuales. También prohíbe contraer matrimonio con dos hermanas a la vez. Bien diferente era en este punto la doctrina judía, en la que la institución del levirato permitía mantener, en cierta medida, la endogamia.

También llama la atención la diferente actitud de cristianos y musulmanes, especialmente en los grupos elevados de la sociedad, a la hora de elegir esposa, pues mientras los primeros trataban de crear alianzas de poder, político o económico, los segundos no siempre reparaban en el nivel social de la futura consorte y no tuvieron inconveniente en elevar al estado de *umm walad* a mujeres esclavas.

La gran diferencia, no obstante, entre cristianos y musulmanes en relación al matrimonio fue la aceptación de la poligamia por los árabes. Como resultaba muy costoso mantener una familia poligámica, sólo se practicaba entre los grupos sociales elevados y ricos; la mayor parte de las familias musulmanas fueron monógamas. Por ello resulta difícil aceptar la idea de que la poligamia entre los judíos fuera influencia árabe, pues en el siglo XV, en los reinos cristianos, los judíos seguían practicando la bigamia.

No faltaron, sin embargo, similitudes entre las tres religiones y una de ellas fue la prohibición del mestizaje. Los matrimonios mixtos estaban prohibidos, lo que no significó que no los hubiera; uno de los contrayentes solía convertirse a la religión del otro, aunque no faltaron casos de matrimonios en los que cada uno de los cónyuges practicaba una religión diferente.

La prohibición del mestizaje se extendía a las relaciones sexuales entre miembros de las tres comunidades, algo que también se incumplía, y que fue, además, motor de crueldad, pues «la diferencia religiosa generó violencia»[10]. La consideración inferior de la mujer en general llevaría a incluirla en el mismo nivel que las minorías de musulmanes y judíos[11]. La parte femenina de estos dos grupos padeció la violencia por partida doble: víctimas de la misoginia de aquella sociedad, lo fueron también del antijudaísmo y del antiislamismo. En la violencia contra las mujeres hay que señalar tanto semejanzas como diferencias entre los tres grupos.

En lo que se refiere a las semejanzas habría que señalar la violencia familiar padecida por las mujeres de los tres grupos. Junto a malos tratos cotidianos, plasmados en palizas u otras vejaciones, de los que hay constancia en la documentación, hay que apuntar la violencia sexual de las violaciones a mujeres, los castigos por adulterio y las penas por mantener relaciones amorosas o sexuales con miembros de otra comunidad.

No sería arriesgado suponer que las relaciones entre hombres y mujeres no serían tan malas como puede llegarse a pensar examinando documentos de momentos o casos críticos. En realidad ha quedado constancia de los problemas por las denuncias que se han guardado en los archivos, pero no se conocen documentos de los casos que no planteaban problemas y que, probablemente, serían la mayoría.

En cuanto a las diferencias, hay que contemplar la práctica de la violencia por parte de los grupos dominantes, los árabes de Al-Ándalus y los cristianos de los reinos del norte. Mientras que no hay noticias de violencia contra mujeres de los otros grupos étnico-religiosos en Al-Ándalus, exceptuadas las mártires de Córdoba o las represiones sobre

otros grupos de mozárabes enfrentados al islam, en los reinos de las corona de Castilla y Aragón hay constancia de una práctica de violencia sobre las mujeres de las otras dos comunidades religiosas, aunque de forma diferente a judías, más temidas, y a musulmanas, más despreciadas. En Al-Ándalus se ponían limitaciones a las mujeres de las otras creencias pero no hay constancia de que se las despreciara; en los reinos cristianos se maltrataba y despreciaba a las musulmanas, al tiempo que se las consideraba objetos sexuales[12].

La violencia de los varones cristianos hacia las mujeres judías y musulmanas podría entenderse como una expresión de dominio, pues siguiendo las ideas de Foucault acerca del poder y su relación con el sexo[13], éste podía ser un ejemplo de cómo el poder dicta las leyes de la sexualidad. Esa violencia se ha considerado no sólo como una expresión de dominio sobre los grupos minoritarios, sino también como una manera de contribuir a su debilitamiento[14]. Cuando la dominación absoluta sobre el grupo no es posible, o éste encuentra fórmulas de resistencia, la dominación «fálica» se sustituye por aversión, represión y miedo a la contaminación, lo que parece vislumbrarse en las relaciones con las mujeres judías. Las diferencias en las relaciones de los varones cristianos respecto a las mujeres de las minorías se corresponde en buena medida con los modelos de control de la sociedad cristiana respecto a ellas: «paternalista» en el caso de la musulmana y «competitiva» en el caso de la judía.

Pero ni la prohibición del mestizaje por parte de los poderes religioso y político, ni la actitud de la población con sus traiciones y engaños a miembros de las minorías, paralizaron las relaciones entre personas del sexo opuesto de las distintas creencias, y buen ejemplo de las artimañas para

arreglar encuentros amorosos poco fáciles era el personaje de la alcahueta, vieja trotera o correera figura en relación con la convivencia cultural de cristianos, judíos y musulmanes[15].

El mestizaje, sin embargo, pudo contribuir a la homogeneidad social y la interculturalidad:

> [...] el intercambio de novias no es más que el término de un proceso ininterrumpido de donaciones recíprocas que realizan el pasaje de la hostilidad a la alianza, de la angustia a la confianza y del miedo a la amistad[16].

Aunque esos procesos son muy difíciles de medir, no cabe duda de que el «intercambio de novias» entre las tres comunidades fue factor de homogeneidad, asimilación y aculturación. Mientras que las huellas materiales o culturales visibles, como obras de arte o de literatura o el lenguaje, pueden permitir evaluar la interculturalidad, la aportación humana, invisible, resulta difícil de apreciar con precisión, pero tuvo que haberla como resultado de la ósmosis cultural de tres comunidades que convivieron durante muchos siglos[17].

Esto significa dar por sentado que hubo convivencia entre ellos, algo que se ha puesto en duda tras estudiar las dificultades de esas relaciones. Durante un tiempo se defendió una idea un tanto idílica de la convivencia entre estas comunidades en la península Ibérica:

> Los moros hicieron de Andalucía la tierra de una civilización que no conocía distinción de creencia. El aire de España estaba fresco con brisas de amistad perpetua intersectaria. Monarcas cristianos como Alfonso el Sabio imitó y mejoró la majestuosa, de mente abierta cultura de Abd al-Rahman III. Moro, Judío e Hidalgo vivieron juntos en Toledo cristiano o en Granada musulmana en condiciones de igualdad y tolerancia no paralelas en la historia medieval[18].

No faltan quienes afirman justamente lo contrario, que los llamados buenos tiempos de convivencia casi nunca existieron, y los peores momentos son parte de un *continuum* que retrocedía a los primeros siglos del cristianismo[19].

La historia citada de Aytola Sarray podría dar la razón a estos últimos. Este pastor sarraceno, pretendida víctima de una prostituta cristiana, podría entenderse como un ejemplo de camaradería o convivencia: todos los pastores utilizan a las prostitutas y el musulmán sin dinero no podía hacerlo sin la ayuda de sus compañeros; pero lejos de ser un ejemplo de generosidad era justamente todo lo contrario, pretendían traicionarlo utilizando a una mujer. Este caso sería buen argumento para los que niegan la convivencia entre comunidades, y afirman que los tres grupos se limitaron a la coexistencia, o incluso a vivir juntos por conveniencia[20]. Por encima de la proximidad en el lugar de vida había una fuerza mayor, la de la cultura del grupo.

Observando el mundo femenino podría reafirmarse la idea de la coexistencia. Cada grupo mantuvo sus ideas, sus costumbres, sus creencias, en la parte privada, en la parte de la casa, en la parte donde dominaba la mujer. Ésta fue, por tanto, defensora de su identidad cultural. Y cada grupo era un compartimento estanco. En el ámbito público, las cosas pudieron ser distintas, no hubo más remedio que convivir, en el sentido de que los grupos minoritarios tuvieron que aceptar las normas de la mayoría, pues de no aceptarlas habían de pagar la infracción y el castigo. Pero en el espacio público las mujeres tuvieron poco o nada que decir, por tanto sería difícil pensar en influencias en ese ámbito.

Hubiera o no convivencia, resulta difícil valorar hasta qué punto las mujeres contribuyeron a conseguirla. El celo con que las mujeres guardaron sus valores religiosos en forma de costumbres y ritos hizo más difícil la interculturalidad en ese nivel. Además resulta difícil saber hasta qué punto muchas de las cosas que tenían en común cristianas y judías pudieran ser resultado de influencias mutuas debidas

a la convivencia y no del hecho de beber de una misma fuente: la Biblia.

En busca de atisbos de esas influencias habría que mirar el espacio eminentemente femenino, el de la casa y la cocina. La prohibición de que comieran juntos cristianos y judíos haría más difícil la asimilación de costumbres culinarias. Esta prohibición aparece ya hacia el año 300, en el canon 50 del Concilio de Elvira[21], como oposición a la costumbre de que los cristianos confraternizaran y fueran a comer a casa de judíos. Sin embargo, algunas comidas o condimentos se introdujeron en el ámbito hispano por las comunidades judía y musulmana, mientras que otras fueron excluidas por algunos grupos. Para todos, el agua y el pan eran vida; el vino, por el contrario, tenía connotaciones especiales para cada uno de ellos: prohibido por Dios para los musulmanes; evocaba la sangre, reservada a Dios, para los judíos; y precisamente como sangre de Dios era consumido en la iglesia y fuera de ella por los cristianos.

Algunas de las costumbres de la casa, relacionadas con aspectos religiosos, se mantuvieron celosamente por las mujeres, en concreto por las madres. Los juicios de las conversas acusadas por la Inquisición lo muestran claramente. Inés Mérida manifestaba ante el tribunal «que bio este confesante algunas vezes cortarse las uñas la dicha madre e juntarlos e hazer un hoyto en el suelo e meterlas alli e cobrirlas con tierra e otras vezes la hechaba en el fuego»; cumplía esa madre el precepto talmúdico que dice: «Tres cosas se han dicho respecto a las uñas: el que las quema es piadoso; el que las entierra, justo, y malo el que las tira»[22].

Se resaltaba de manera primordial el valor de la madre. En las tres culturas y de forma independiente, sin necesidad de conexiones o influencias entre ellas, la madre tuvo el papel de educadora de la familia, a través de la custodia, ense-

ñanza y transmisión de los valores familiares, culturales y religiosos; los defendían celosamente en su propio espacio y los transferían a sus hijas cuando ellas se convertían en madres.

Las mujeres judías, con experiencia en cumplir los preceptos talmúdicos, a pesar de estar excluidas del estudio del Talmud y por ello consideradas sin conocimientos, fueron las transmisoras de los valores de su religión, aunque en buena medida las perjudicaban. Inverosímil resulta que estas mujeres estuvieran excluidas de todos los ritos de iniciación de sus hijos en la religión; las madres nunca asistían a la ceremonia de circuncisión de los niños judíos, como tampoco estaban las mujeres cristianas en el bautizo de sus hijos. Es paradójico lo ocurrido en esta religión: despreocupada de que las mujeres fueran al templo, y sin darles voz o papel alguno en la sinagoga, sobrevivió gracias a las mujeres cuando al ser perseguida tuvieron que refugiarse en la casa, pues fueron ellas las más activas defensoras del judaísmo. Estas mujeres actuaban de manera muy activa cuando había algún problema o alguna crisis, muy especialmente, como se ha apuntado en algunos ejemplos, cuando su comunidad era víctima de las persecuciones. Como ha dicho Arlette Farge:

> […] las intervenciones feministas […] se producen la mayoría de las veces en las brechas provocadas por resquebrajamiento de los sistemas políticos, las fallas de una revolución. Las crisis de gobierno. Como si hubiera una reivindicación latente que aprovechara la ocasión para manifestarse[23].

Al contemplar a las mujeres judías se observa un enigma de difícil solución. Por un lado mantuvieron la identidad cultural de su pueblo al ser grandes defensoras de la religión; por otra parte, asimilaron los rasgos de los pueblos con los que convivían; las costumbres de las comunidades judías variaban mucho de unos lugares a otros del Mediterráneo, lo que lleva a pensar que las influencias de los otros

eran notables; no sería arriesgado suponer que los habitantes de las comunidades judías peninsulares, y por supuesto las mujeres, se consideraran en primer lugar andalusíes, aragoneses o castellanos, y en segundo lugar judíos.

Las mujeres judías podían ser buen ejemplo de lo que les había ocurrido a todas las mujeres que vivían en la península Ibérica. Tras un periodo calificado de «El Dorado», entre los siglos XI y XIII, poco a poco fue creciendo una legislación antifemenina, al tiempo que aumentaban las restricciones y el odio hacia las otras comunidades[24]. En efecto, como ya se ha señalado, la violencia parece incrementarse en los siglos de la Baja Edad Media en contra de musulmanas y judías.

Las mujeres de estas dos comunidades presenciaron el descenso en su consideración en los siglos XIV y XV. La brillante sarracena de los tiempos de Al-Ándalus se había convertido en una esclava, una prostituta o una criada; las judías que en el siglo VI veían escribir su nombre en las lápidas mortuorias de sus hijas, ya no aparecían en las lápidas de las muchas mujeres que murieron como consecuencia de la peste negra entre 1348 y 1350[25].

Las modificaciones de la situación de las mujeres fueron posiblemente más palpables en las judías, por ser este grupo el que más cambios padeció. Las leyes fueron endureciéndose para los judíos, pues tras los buenos tiempos del califato, acabaron perseguidos en los reinos cristianos. A pesar de todo, las mujeres judías tenían más movilidad o más prestigio social, similar al de las cristianas, y superior al de las musulmanas. Posiblemente esto se debía a sus posibilidades económicas y al aporte económico que hacían al casarse, al tiempo que se enrolaban en actividades de mayor prestigio que las de las sarracenas. Ello, por otra parte, no era un simple mérito de las mujeres, sino resultado de la

consideración que la comunidad judía merecía a la sociedad cristiana, a diferencia de la musulmana. La primera contaba con miembros de profesiones más valoradas (prestamistas, médicos, abogados) mientras que la segunda realizaba actividades necesarias pero de menor rango social (carpinteros, albañiles, matarifes).

La visibilidad femenina en actividades externas a la casa en los siglos finales de la Edad Media alcanzó fundamentalmente a las cristianas y a las judías. Los cambios que afectaron a las mujeres en el transcurso de los siglos medievales se ponen de manifiesto en el acceso de las mujeres a las expresiones culturales y a la comunicación de sus propios sentimientos.

En el campo de la alta cultura las musulmanas tuvieron pocos puntos comunes con las mujeres cristianas o judías, posiblemente porque la cultura musulmana tuviera más influencia del mundo preislámico, que del mundo preárabe hispano. No parecen quedar huellas del mundo visigodo en la cultura andalusí en general y tampoco se encuentran en lo referente a modos de vida, concepciones o ideas sobre las mujeres en particular[26]. La mujer musulmana fue la primera que recibió aprecio por algo más que por ser buena madre o buena esposa; ser buena cantora, poetisa o música elevaba la categoría de la mujer. Pero poco a poco las condiciones fueron cambiando y se produjo la situación contraria.

En efecto, mientras las mujeres musulmanas como excelentes poetisas expresaban sus sentimientos en poemas de diverso género, las cristianas y judías (con un par de excepciones) no lo hicieron hasta los siglos finales de la Edad Media, justo cuando las musulmanas dejaban de hacerse oír. En los tiempos del califato omeya o de los reinos de taifas, cuando sobresalieron las poetisas andalusíes, las muje-

res cristianas de los reinos del norte no dejaron nada escrito. A finales del siglo XIV y en el siglo XV, cuando no quedan apenas nombres de mujeres andalusíes prominentes, aparecen escritoras cristianas como Leonor López de Córdoba, Teresa de Cartagena o Isabel de Villena.

Esa inversión va acompañada de otra paradoja: el grupo social que en Al-Ándalus tenía facultad de expresar sus sentimientos era el de las esclavas, aunque no faltaron mujeres libres que disfrutaron de tal posibilidad. Cuando en el mundo cristiano encontramos a mujeres que escriben hay que pensar que pertenecían a los grupos sociales elevados y que accedieron a la cultura por el apoyo familiar y por ellas mismas. No interesaba dar formación a las mujeres[27] y sólo unas pocas se adentraron en la libertad que les ofrecía la cultura, aunque para ello tuvieran incluso que recluirse en un convento.

La escasa visibilidad de las mujeres de las tres comunidades y su silencio durante siglos inicia, pues, un tímido cambio al finalizar la Edad Media, que sólo pudo afectar a las mujeres musulmanas y cristianas, pues desde 1492 no existía comunidad judía. De ser silenciadas y poco escuchadas, se pasa a conocer por su nombre a mujeres que no sólo hablaban sino que eran escuchadas por varones ilustres de sus comunidades, de ahí el interés de incluir los ejemplos de la mora de Úbeda y de la beata de Piedrahita. Se entraba en un tiempo en el que la mujer se haría visible también como adalid de los valores de la honra, aunque se trataba de algo que venía construyéndose de tiempo atrás y que se encuentra en las tres comunidades[28].

Al finalizar la Edad Media empiezan a romperse las mordazas que mantuvieron en silencio a la mujer. A partir de ese momento habrá menos dificultades para conocer el mundo femenino. A pesar del silencio de las fuentes medie-

vales, este estudio no deja de ser un reto apasionante, esencial para conocer la formación de la identidad social[29]. Aunque las fuentes no permiten definir con una claridad meridiana el papel de las mujeres en las relaciones interconfesionales, todos los aspectos señalados en los que intervienen las mujeres, o en los que los hombres están incluyendo a las mujeres, dan prueba de que sin ellas no se puede entender el complejo entramado de las relaciones entre las tres comunidades. Aplicar, pues, un análisis bajo la perspectiva de género es esencial para comprender mejor las relaciones entre las tres comunidades étnico-religiosas.

El papel de las mujeres en las relaciones interconfesionales podía haber sido fundamental para conseguir la convivencia; hubo intercambios espontáneos, pero existían posiblemente dificultades insalvables: por un lado, las comunidades no estaban dispuestas a la pérdida de identidad grupal y se opusieron a las relaciones que las hubieran beneficiado; y por otro, los varones no consentirían en dejar en manos de las mujeres el proceso de aculturación.

A pesar de todo, escondido entre las líneas de los documentos históricos, si se enfoca expresamente a sus experiencias y subculturas, a su trabajo y sus relaciones, puede vislumbrarse la presencia y, en cierto modo, la subversión de las mujeres, especialmente de aquellas que, como judías y musulmanas, estaban padeciendo la violencia en un doble ámbito. En concreto las judías utilizaron la estratagema citada del huso y la rueca.

Las mujeres tenían que limitarse a las tareas de la casa, aunque en ella hicieron algo más. Algunas no tenían «otra cosa saluo la rueca», o no tenían «fasyenda saluo la rueca con que gana de comer»[30]. Otras no hilaban pero iban al mercado a comprar los hilados, como apuntaba un refrán musulmán: «Mientras se pone la legañosa el velo, el merca-

do de hilados se habrá dispersado»[31], otras, por último, utilizaban los instrumentos de hilar para mucho más. En efecto, las mujeres hilaban, pero no sólo lana con el huso y la rueca; tejían, pero no sólo paños en el telar. Eso era lo visible. Las mujeres hilaban y tejían tramas invisibles de solidaridad y de cultura popular que permitieron cubrir lo que estaba prohibido, las creencias, los ritos y las costumbres de sus culturas, y de esa manera contribuyeron de forma importante a la permanencia de su identidad en una sociedad multicultural.

A pesar de las dificultades, de ser consideradas inferiores y de imponerles la sumisión, las «mujeres sabían convertir los supuestos defectos femeninos en una ventaja»[32].

MARÍA JESÚS FUENTE es profesora de Historia Medieval en la Universidad Carlos III de Madrid. Doctora en Historia por la Universidad Complutense y Máster de Educación por la Universidad de Harvard, ha compaginado docencia e investigación. Interesada en las ciudades de la Edad Media, accedió al universo femenino al examinar el papel de las mujeres en la sociedad urbana medieval: «Mujer, trabajo y familia en las ciudades castellanas de la Baja Edad Media» y «Trabajo y género. La mujer en la producción económica urbana bajomedieval» iniciaron una serie de estudios que continuó en otros ensayos, como el recientemente publicado, «La deconstrucción de Dulcinea. Bases medievales de los modelos femeninos en el Quijote» y en dos libros: *Las mujeres en la Antigüedad y la Edad Media* y *Reinas medievales en los reinos hispánicos*.

NOTAS

Mujer, coge la rueca…

[1] El movimiento de los alumbrados se desarrolló en el siglo XVI, y estuvo integrado mayormente por cristianos nuevos, de los que se sospechaba que no cumplían las normas del catolicismo ortodoxo, y fueron por ello perseguidos por la Inquisición. **<<**

[2] Renée Levine Melammed, *Heretics of Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1999, p. 191. **<<**

[3] Angus MacKay, «Mujeres y religiosidad», en A. Muñoz (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Al-Mudayna, Madrid, 1989, p. 498. **<<**

[4] Haim Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, vol. 1, 1483-1485 The Israel National Academy of Sciences and Humanity, Jerusalén, 1974, p. 73. **<<**

[5] H. Beinart, *Records of the Trials*, p. 369. **<<**

[6] Citado en Paulette L'Hermite-Leclercq, *L'Eglise et les femmes dans l'Occident Chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 1997, p. 58. **<<**

[7] Mary Elizabeth Perry, «Behind the Veil: Moriscas and the Politics of Resistance and Survival», en Magdalena S. Sánchez y Alain Saint-Saens, *Spanish Women in the Golden Age: Images and Realities*, Greenwood Press, Westport (Conn.), 1996, pp. 37-53. **<<**

[8] Louise Mirrer, *Women, Jews and Muslims in the Texts of Reconquest Castile*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996. **<<**

[9] Brian A. Cados, «Cristians, musulmans i jueus a la Corona d'Aragó medieval: un cas de "conveniència"», *L'Avenç* , 263, noviembre de 2001, pp. 8-16. **<<**

[10] Algunas de las obras más recientes son las de J. Valdeón (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Ámbito-Fundación Duques de Soria, Valladolid, 2004; María Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Little Brown, Boston, 2002 [ed. cast.: *La joya del mundo: musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en Al-Ándalus*, Plaza y Janés, Barcelona, 2003]; Thomas Glick, Vivian Mann y Jerrilyn Dodds, *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, George Braziller, Nueva York, 1992; David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1996 [ed. cast.: *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Península, Barcelona, 2001]. No se puede olvidar la obra clásica de Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Crítica, 1984. **<<**

[11] Arlette Fargo, «La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía», *Historia Social*, 9, invierno de 1991, p. 81. **<<**

[12] Moisés Orfali, «Influencia de las sociedades cristiana y musulmana en la condición de la mujer judía», en Celia del Moral (ed.) *Árabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, Universidad de Granada, Granada, 1993, p. 778. **<<**

[13] Con motivo de la lucha contra la violencia de género se planteaban en una tertulia de radio, mantenida el día 5 de junio de 2004, si la violencia ejercida sobre las mujeres

en nuestro país no sería la consecuencia de la permanencia de los árabes en el territorio peninsular durante ocho siglos. <<

[14] Katrin Kogman-Appel, *Jewish Book Art Between Islam and Christianity. The Decoration of Hebrew Bibles in Medieval Spain*, Brill, Leiden-Boston, 2004, p. 26. <<

[15] El sepulcro de su hijo Fernando III el Santo tiene una inscripción en las tres lenguas que se hablaban en el territorio peninsular: castellano, árabe y hebreo. <<

[16] Copla 1513. <<

[17] Ángela Muñoz (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1989, p. 13. <<

[18] Claudia Roden, «Culinary Legacies from Spain and Portugal in the Jewish World: Iberian Echoes in Jewish Cooking Today, Jewish Echoes in Spanish Cooking», en Annette Benaim (ed.), *The Proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies. 29 june-1 july 1997*, Londres, 1999, p. 259. <<

[19] Elisheva Baumgarten recurre continuamente a las comparaciones con las mujeres cristianas para conocer el mundo judío y entender mejor algunas cosas difíciles de analizar y comprender. Véase *Mothers and Children. Jewish Family Life on Medieval Europe*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2004, p. 113. <<

[20] Ursula King y Tina Beattie (ed.), *Gender, religión and Diversity. Cross-Cultural Perspectives*, Continuum, Londres, 2004, p. XIII. <<

[21] Manuela Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, CSIC, Madrid, 2000, p. 633. <<

[22] María José Cano, «El tratamiento de las mujeres en la literatura hispano-hebrea», en Celia del Moral (ed.), *Ára-*

bes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval, p. 166. **<<**

[23] María José Cano, «El tratamiento de las mujeres», p. 167. **<<**

[24] *Deuteronomio*, XX, 10-18. **<<**

[25] Nadia Lachiri, «La vida cotidiana de las mujeres en Al-Ándalus y su reflejo en las fuentes literarias», en Celia del Moral (ed.), *Árabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, p. 104. **<<**

[26] *De miseria conditionis humanae*. **<<**

[27] *Ezequiel*, 18, 6. **<<**

[28] Elisheva Baumgarten, *Mothers and Children*, p. 40. **<<**

[29] Corán, II, 222. **<<**

[30] Haim Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, vol. 1, p. 369. **<<**

[31] *Summa Theologica* 3: «Según el modelo natural la materia de la que ha sido concebido el cuerpo de Cristo ha sido semejante a la que aportan las otras mujeres para concebir […]. En la concepción de todos los hombres se encuentra la impureza debida al deseo […] esto no se produjo en la concepción de Cristo. Es, en efecto, por la operación del Espíritu Santo que la sangre de la generación ha afluido en el útero de la Virgen y ha dado forma al niño». **<<**

[32] Marielle Lamy, «Les femmes et la figure mariale dans un traité scolastique de la fin du XIIIe siècle attribué à Albert le Grand», en Patrick Henriet y Anne-Marie Legras, *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IXe-XVe siècles)*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, París, 2000, p. 53. **<<**

[33] Ángela Muñoz, *Mujeres en el cristianismo medieval*, p. 6. **<<**

[34] Anselmo de Laon (c. 1050-1117) le añade la estulticia: «El diablo tentó primero a la mujer, porque conoció que en ella había menos razón (que era menos inteligente). Toda mujer es menos inteligente que el varón», en Josep-Ignasi Saranyana, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1997, p. 60. **<<**

[35] J. I. Smith y Y. Y. Haddad, «Eve: Islamic Image of Woman», en A. al-Hibri (ed.), *Women and Islam*, Pergamon Press, Oxford, 1982, pp. 135-144. **<<**

[36] Elisheva Baumgarten, *Mothers and Children*, p. 138. **<<**

[37] En algunas ciudades utilizaban a los musulmanes para hacer el oficio de verdugo en alguna festividad, a pesar de las prohibiciones reales, lo que es buena muestra de la consideración con la que trataban a esta minoría. Para Murcia lo documenta Denis Menjot, «Les minorités juives et musulmanes dans l'économie murcienne au bas moyen âge», en VV. AA., *Minorités et marginaux en France Méridionale et dans la Péninsule Ibérique (VIIe-XVIIIe siècles) (Actes du Colloque de Pau, 27-29 mai 1984),* Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1986, p. 265. **<<**

[38] *Fuenteovejuna*, 1. 3. 267-71. El destacado es mío. **<<**

[39] *Romancero* (ed. Paloma Díaz-Mas, estudio preliminar de Samuel G. Armistead), Crítica, Barcelona, 1994. **<<**

[40] Elena Lourie, «A Plot Which Failed? The Case of the Corpse Found in the Jewish Call of Barcelona (1301)», *Mediterranean Historical Review*, 1, 1986, pp. 187-220. **<<**

[41] E. Dío Bleichmer, «Feminidad/masculinidad. Resistencias en el psicoanálisis al concepto de género», en M. Burín y E. Dío Bleichmer (comps.), *Género, psicoanálisis, subjetividad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 64. **<<**

[42] Hay divergencias con respecto a la época en la que llegaron al territorio peninsular, pues mientras que la idea más defendida es que llegaron a partir del siglo II d. C., no faltan autores que creen que habían comenzado a llegar hacia el siglo II a. C. <<

[43] C. del Moral, *Árabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, p. 11. <<

[44] Katrin Kogman-Appel *Jetish Book Art Between Islam and Christianity*. p. 27. <<

[45] Éste es un aspecto esencial en las mujeres judías. Judith Baskin, *Jewish Women in Historical Perspective*, Wayne State University Press, Detroit, 1991, p. 15. <<

[46] Palabras de D. Antonio Domínguez Ortiz en J. Paniagua, J. A. Piqueras y J. Prats, «Antonio Domínguez Ortiz, sobre el pasado y el presente», *Aula. Historia Social*, 9, primavera de 2002. <<

[47] Julio Valdeón (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval*, Valladolid, Ámbito, 2004, pp. 175-176. <<

[48] *Hadiz* del Profeta. M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 100. <<

[49] Angus MacKay, «Mujeres y religiosidad», en A. Muñoz (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval*, p. 508. <<

I. Florentina. La hermana de san Isidoro y san Leandro

[1] El reino suevo en Galicia, los cántabros, astures y vascones en la franja norte, y los bizantinos que se habían instalado en el sureste peninsular. <<

[2] Cartagena tiene «cuatro santos locales», Florentina y sus tres hermanos. <<

[3] Josep-Ignasi Saranyana, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*, p. 13. <<

[4] La primera versión debió de escribirse en torno al siglo X a. C., y la segunda en torno al siglo VI-V a. C. <<

[5] La Iglesia consideró a la mujer como servidora del varón durante siglos, y eso la llevaría a incluir expresamente en el ritual del matrimonio católico las palabras «mujer te doy, y no sierva», con la que se trataría de borrar la imagen negativa que habían construido y mantenido durante tanto tiempo. <<

[6] Álvaro de Luna, *Libro de las claras e virtuosas mugeres*, ed. Fac. Maxtor, Valladolid, 2002, p. 31. <<

[7] *Sentencias*, 11, 6. <<

[8] *Etimologías* XI, 2, 17-19. <<

[9] *Etimologías* IX, 7, 30. Citado por R. Sanz Serrano, «La mujer a través de los concilios hispanorromanos y visigodos», en *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1994, p. 86. <<

[10] J. I. Saranyana, *La discusión medieval sobre la conducta femenina*, p. 61. <<

[11] Tertuliano, *Adversus Marcionem*, citado por P. Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Muchnik, Barcelona, 1993 (1.ª ed. ingl., 1988), p. 133. <<

[12] *Carta canónica*, 2, citada por P. Brown, *El cuerpo y la sociedad*, p. 207. <<

[13] «… los frutos no se forman, el zumo de la uva se vuelve vinagre, las plantas mueren, los árboles pierden sus frutos, el moho corroe el hierro, el aire se oscurece. Quien tiene relaciones con su mujer cuando tiene la regla, o el que no quiere mantener la continencia en domingo, engendrará

hijos leprosos, epilépticos o poseídos por el demonio», *Ezequiel*, 18, 6. <<

[14] Introducción de la regla de san Leandro, *Santos padres españoles II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentencias»*, BAC, Madrid, 1971, p. 31. <<

[15] *Ibid.*, p. 36. <<

[16] *Ibid.*, p. 33. <<

[17] *De virginibus velandis*, en P. Brown, *El cuerpo y la sociedad*, p. 170. <<

[18] Regla de san Leandro. <<

[19] Norma XXI de la regla, *Santos padres españoles*, p. 59. <<

[20] Norma I de la regla, *Santos padres españoles*, p. 38. <<

[21] H. Chadwick, *Prisciliano de Ávila*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, p. 92, canon 56 <<

[22] *Novellae*, CXXIII. <<

[23] Canon 28 del Concilio de Agde, en J. Orlandis, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1971, p. 20. <<

[24] Canon XI. Copia posiblemente de una costumbre oriental, tal como se puede ver en la vida de san Pacomio respecto a los monasterios dúplices, o en un estatuto de san Cesáreo. <<

[25] J. Orlandis, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, p. 228. <<

[26] J. Orlandis, *Semblanzas visigodas*, Rialp, Madrid, 1992, p. 185: «La España visigoda, que fue pródiga en "Varones ilustres", como los Santos Padres hispánicos del siglo VII, no cuenta en cambio con "mujeres ilustres" y ni siquie-

ra, apenas, con mujeres que alcanzasen reconocida fama de santidad». <<

[27] J. Orlandis, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, p. 23. *Semblanzas visigodas*, pp. 184-185. <<

[28] J. Orlandis, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, p. 24. <<

[29] Canon XVI de la regla de San Fructuoso, *Santos padres españoles*, p. 200: «… deben habitar en el monasterio de vírgenes aquellos que o deben cumplir algún servicio de carpintería, o bien deban preparar a los monjes que llegan hospedaje, y han de ser como guardianes de esos vasos en cuanto a los jóvenes de ambos sexos». <<

[30] Canon XVII de la regla de san Fructuoso, *Santos padres españoles*, p. 202: «… mandamos que todos los monjes enfermos yazgan en monasterios de varones, y ordenamos que ni la madre, ni hermana, ni esposa, ni hija, ni pariente, ni extraña, ni criada, ni cualquiera otra clase de mujer sirva a los varones durante su enfermedad… Y para que nadie se fíe de su castidad en razón del parentesco, debe recordar que Tamar fue violada por su hermano Amnón, que se fingió enfermo.» <<

[31] Canon XV de la regla de san Fructuoso, *Santos padres españoles*, 199: «… establecemos con tal cautela la siguiente regla: que nunca entren en conversación uno solo con una sola. Y, si lo hicieren, deben saber que rompen las leyes de los padres y se clavan en lo vivo del corazón una saeta mortal… Creedme, no puede habitar sinceramente con el Señor quien se junta a cada paso con mujeres, pues por la mujer se apoderó la serpiente, es decir, el diablo, de nuestro primer padre». <<

[32] *Ibidem*. <<

[33] J. Orlandis, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, p. 21. <<

[34] M. Rivera Garretas, «Religiosidad para mujeres/religiosidad para hombres: sexo y género en el modelo monástico de Fructuoso de Braga (siglo VII)», en A. Muñoz (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval*, pp. 19-30. <<

[35] La *Lex Visigothorum*, conocida también como *Líber Iudiciorum*, se divulgó siglos después como *Fuero Juzgo o libro de los jueces*. Indistintamente se citará en las notas a pie de página, aunque fundamentalmente se utilizará *Fuero Juzgo* por ser la edición más utilizada. *Fuero Juzgo o libro de los jueces*, III, I, IV, Ediciones Zeus, Barcelona, 1968, vol. 1, p. 154. <<

[36] *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, edición de J. Vives, CSIC, Barcelona-Madrid, 1963, Concilio III de Toledo, canon X, p. 22. <<

[37] *Fuero Juzgo o libro de los jueces*, III, I, IX, vol. 1, p. 159. <<

[38] *Fuero Juzgo o libro de los jueces*, III, II, VIII, vol. 1, p. 166. <<

[39] L. Bolens, *La Bible et l'Histoire au féminin*, Metrópolis, Ginebra, 1992, p. 170. <<

[40] *Fuero Juzgo o libro de los jueces*, libro III, tit. V, II: «Quando puede la muier mandar de sus arras», vol. 1, 233. <<

[41] *Fuero Juzgo o libro de los jueces*, III, II, I, vol. 1, p. 161. <<

[42] *Fuero Juzgo o libro de los jueces*, III, II, VI, vol. 1, p. 164. <<

[43] L. Bolens, *La Bible et l'Histoire au féminin*, p. 167. <<

[44] L. Bolens, *La Bible et l'Histoire au féminin*, p. 174. <<

[45] J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, pp. 104-105, canon 79 del II Concilio de Braga. <<

[46] *Fuero Juzgo o libro de los jueces*, III, 1, 4. <<

[47] Esto hace pensar a Fontaine que la madre era una «conversa». J. Fontaine, *Isidoro de Sevilla: génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Encuentro, Madrid, 2002, p. 63. <<

[48] Concilios de Toledo III, 17, *Lex Visigothorum* V, VI, 3, y LV IV, 4, 1-2. <<

[49] *Fuero Juzgo o libro de los jueces*, Libro VI, tít. III, I, vol. II, p. 29. <<

[50] J. Boswell, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, Pantheon Books, Nueva York, 1988. <<

[51] J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, p. 24, III Concilio de Toledo, 17. <<

[52] *Fuero Juzgo o libro de los jueces*, Libro VI, tít. III, VII, vol. II, pp. 31-32. <<

[53] M. Rosa Ayerbe, «La mujer y su proyección familiar en la sociedad visigoda a través de los concilios», en Cristina Segura (ed.), *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, Universidad Autónoma, Madrid, 1983, pp. 18-22. <<

[54] M. Rivera Garretas, «Religiosidad para mujeres/religiosidad para hombres», p. 20. <<

[55] M. Rivera Garretas, «Religiosidad para mujeres/religiosidad para hombres», p. 20. <<

[56] H. Chadwick, *Prisciliano de Ávila*, p. 61. <<

[57] *Ibid.*, p. 69. <<

[58] A través de san Braulio y de san Ildefonso de Toledo llegan menciones de estos dos libros dedicados por Isidoro a su hermana Florentina, *La controversia judeocristiana en*

España (desde los orígenes hasta el siglo XIII*). Homenaje a Domingo Muñoz León,* Carlos del Valle (ed.), CSIC, Madrid, 1998, p. 92. **<<**

[59] *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo* XIII*), p. 93,* p. 93. **<<**

II. Meliosa. Hija de Judá y María

[1] No hay acuerdo acerca de la datación de esta lápida, fechándola algunos autores mucho antes. **<<**

[2] 25:31-37 **<<**

[3] La pervivencia de la lengua griega entre los judíos del reino visigodo queda patente en el *placitum* que firman los judíos con Chintila en el año 637, donde se cita al Talmud por su nombre griego: *deutarai*. **<<**

[4] Juan Gil piensa que debía de haber una importante población judía en la España visigoda, de lo contrario no hubiera tenido sentido tanta prohibición, es decir, si hubieran sido pocos, ¿para qué molestarse?, «Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII», *Hispania Sacra*, 1977, pp. 59-60. **<<**

[5] Bereshit Raba, 18, 22. **<<**

[6] M. J. Cano, «El tratamiento de las mujeres en la literatura hispano-hebrea», pp. 168-169. **<<**

[7] Georgina Dopico Black, *Pefect Wives, Other Women. Adultery and Inquisition in Early Modern Spain*, Duke University Press, Durham (N. C.) 2001, p. 106. **<<**

[8] Es a través de esas fuentes como pueden conocerse algunos aspectos de las mujeres judías en ese tiempo, pues las fuentes de época visigoda son muy parcas —por no decir mudas— en lo referente a las mujeres en general y a las judías en particular. **<<**

[9] *Eclesiástico* 22: 3. **<<**

[10] El libro de Ben Sira, conocido como *Eclesiástico*, forma parte de los apócrifos. Su autor fue Simón ben Jeshua. Se supone que fue escrito en el siglo IV. **<<**

[11] *Eclesiástico* 22: 3 y 7: 26-28. **<<**

[12] 42: 9-10. **<<**

[13] Elisheva Baumgarten, *Mothers and Children. Jewish Family Life on Medieval Europe*, p. 21. **<<**

[14] Lucie Bolens, *La Bible et l'Histoire au féminin*, p. 167. **<<**

[15] Ley XII, 3, 8. **<<**

[16] Cita de t. Ketubot 6: 8 en Isaiah M. Gafni, «The Institution of Marriage in Rabbinic Times», en David Kraemer (ed.), *The Jewish Family. Metaphor and Memory*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1989, p. 15. **<<**

[17] Israel Abrahams, *Jewis Life in the Middle Age*, The Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1919, p. 155. **<<**

[18] 31,10. **<<**

[19] En el compromiso firmado por los judíos de Toledo en 654 con Recesvinto, *Monumenta Germaniae Historica, Leges*, Visigothorum, I, Zeumer, Hannover y Leipzig, 1902, pp. 425-426. **<<**

[20] *Levítico* 23: 26-28: «Ciertamente el día décimo de este séptimo mes será el día de las expiaciones, convocación santa os será y afligiréis vuestras almas y presentaréis ofrenda a Dios. Y no habréis de hacer ninguna clase de obra en este mismo día especial, porque es día de expiaciones para hacer expiaciones por vosotros delante del señor, vuestro Dios». **<<**

[21] 16, 13-14: «Celebrarás la Fiesta de las Cabañas durante 7 días, una vez recogido el producto de tu era y de tu lu-

gar. Te regocijarás en esta fiesta tú, tu hijo, tu hija, tu siervo y tu sierva, así como el levita, el extranjero, el huérfano y la viuda que habitan en tu ciudad». **<<**

[22] En el año 165 a. C. tras la rebelión de los macabeos ante Antinoco Epifanes, que había impedido el culto a Yahvéh, estableciendo el culto a Zeus o Júpiter, en un intento de que los judíos asimilasen la cultura helenística. **<<**

[23] 2, 24. **<<**

[24] Luis A. García Moreno, *Los judíos de la España antigua, del primer encuentro al primer repudio*, Rialp, Madrid, 1993, p. 83, y Luis García Iglesias, *Los judíos en la España Antigua*, Cristiandad, Madrid, 1978, p. 165. El primero considera ingenuo al segundo porque este último piensa que los judíos no eran usureros en este tiempo, o de lo contrario las fuentes, enemigas de ellos, lo hubieran aireado. **<<**

[25] Moisés Orfali, «Influencia de las sociedades cristiana y musulmana en la condición de la mujer judía», p. 88. **<<**

[26] *Fuero Juzgo*, XII, III, VI, vol. II, pp. 266-267. Solomon Katz, basándose en esta norma, señala que los judíos y judías que no cumplieran con el precepto de descansar en domingo, e iban a trabajar a los campos o en las manufacturas de lana, serían castigados con cien latigazos y confiscación de su propiedad, lo que lleva a pensar que las mujeres trabajaban en la agricultura y el textil. *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, The Mediaeval Society of America, Cambridge (Mass), 1937. **<<**

[27] Carta del obispo Severo de Mahón, en L. García Moreno, *Los judíos de la España antigua*, p. 197. **<<**

[28] *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, edición de J. Vives, p. 129. **<<**

[29] *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, edición de J. Vives, pp. 210-214. <<

[30] B-S. Albert, «*De Fide Católica contra judaeos* d'Isidore de Séville: la polémique anti-judaïque dans l'Espagne du VIIe siècle», *Revue des études juives*, 141, 1982, p. 304. <<

[31] *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, edición de J. Vives, p. 212. Canon LX. <<

[32] J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Sinagogue. A Study in the Origine of Antisemitism*, The Soncino Press, Londres, 1934, p. 357. B-S. Albert no encuentra evidencia para esta afirmación, pues considera que si Florentina hubiera tenido esa función educadora lo hubiera indicado san Isidoro en la dedicatoria, B-S. Albert, «*De Fide Católica contra judaeos* d'Isidore de Séville…», p. 306. <<

[33] «Decretales Pseudoisidorianas», en G. Martínez Díez, *La Colección Canónica Hispana*, CSIC, Madrid, 1966, I, pp. 318 y ss. <<

[34] *Fuero Juzgo o Libro de los Jueces*, XII, II, V, vol. II, p. 238. Los judíos tras el Concilio de Narbona del 589 estuvieron obligados a cumplir con las fiestas cristianas, y a descansar el domingo (canon 4 del Concilio de Narbona, publicado en F. A. González, *Collectio canonum ecclesiae Hispaniae*, Madrid, 1808, pp. 659-660, y en G. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, París, 1903-1927, vol, IX, p. 1015). <<

[35] *Fuero Juzgo o Libro de los Jueces*, XII, II, VIII, vol. II, p. 240. <<

[36] *Fuero Juzgo o Libro de los Jueces*, XII, II, VI, vol. II, p. 239. <<

[37] *Fuero Juzgo o Libro de los Jueces*, XII, II, VII, vol. II, p. 239. <<

[38] *Fuero Juzgo o Libro de los Jueces*, XII, II, XVI, vol. II, pp. 250-251. **<<**

[39] *Fuero Juzgo o Libro de los Jueces*, XII, III, XXI, vol. II, pp. 290-291. **<<**

[40] *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, edición de J. Vives, pp. 534-536, Canon VIII. **<<**

[41] Carlos del Valle (ed.), *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*, p. 96. **<<**

[42] R. Collins, *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000*, St. Martin's Press, Nueva York, 1983, p. 140. **<<**

[43] J. Gil, «Judíos y cristianos», p. 8. **<<**

[44] J. Gil, «Judíos y cristianos», p. 32. Gil relaciona algunas de las persecuciones a los judíos en el reino visigodo con los acontecimientos que estaban ocurriendo en el este del Mediterráneo. Relaciona la persecución de Sisebuto (tan pagado de sí mismo que no convocó concilios) con la pérdida de Jerusalén, tomada por Corroes II, el rey de los persas, y la euforia judía consiguiente. Buena relación Sisebuto-Heraclio, que proponía olvidar las disidencias entre las Iglesias de Oriente y Occidente para luchar cuando parecía llegar el anticristo y el fin del mundo: «En los tiempos del Anticristo la sinagoga se cebará en la Iglesia con más crueldad que cuando persiguió a los cristianos a la llegada del salvador» (Isidoro, *Sentencias*, I, 25, 6). **<<**

[45] L. García Iglesias, *Los judíos en la España Antigua*, p. 148. **<<**

[46] Cita de Baron, *Historia*, en J. Gil, «Judíos y cristianos», p. 107. **<<**

[47] Canon IX del Concilio de Narbona, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, p. 148. **<<**

[48] Tertuliano, *De spectaculis* XXX, 3. **<<**

[49] Orígenes (mediados siglo III), *Contra Celsum*, cap. I, n.ª 28, 32, 69. **<<**

[50] Steven F. Kruger, «Conversion and Medieval Sexual, Religious and Racial Categories», en Karma Lochrie, Peggy McCracken y James A. Schultz, (eds.), *Constructing Medieval Sexuality*, University Minnesota Press, Minneapolis, 1997, p. 172. **<<**

[51] Angus Mackay, «Apuntes para el estudio de la mujer en la Edad Media», en Celia del Moral (ed.)., *Árabes, judías y cristianas*, p. 28. **<<**

[52] L. García Moreno, *Los judíos de la España antigua*, p. 184. **<<**

III. Hafsa de Guadalajara

[1] María Jesús Rubiera (ed.), *Poesía femenina hispanoárabe*, Castalia, Madrid, 1990 pp. 83-84. **<<**

[2] *Ibid.*, p. 31. **<<**

[3] Ibn Qutayba en *Uyun al-akhbar* considera a la poesía como «la mina de conocimiento de los árabes y el libro de su sabiduría, los archivos de su historia […], la impasable trinchera que preserva sus glorias», en M. Marín y R. Deguilhem (eds.), *Writing the Feminine: Women in Arab Soucer*, I. B. Tauris, Londres y Nueva York, 2002, p. 25. **<<**

[4] María Luisa Ávila, en «Women in Andalusi Biographical Sources», *Writing the Feminine* pp. 150-151 expone la evolución de las teorías sobre la libertad de las mujeres en Al-Ándalus. Quien primero defendió esa teoría fue H. Peres, quien fue criticado por E. García Gómez, tachándolo de neo-simonetista. Luego vendrían Pierre Guichard (*Al-Ándalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barral, Barcelona, 1976, pp. 141-179) y T. Garulo (*Diwan de las poetisas de Al-Ándalus*, Hiperión,

Madrid, 1986) a demostrar lo contrario, que no había tal libertad especial de las mujeres de Al-Ándalus. <<

[5] A. F. von Schack, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, F. Álvarez, Sevilla, 1881 (reed. Hiperión, Madrid, 1988), F. J. Simonet, *Memoria presentada al IX Congreso Internacional de Orientalistas*, Granada, 1891. <<

[6] A. F. von Schack, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, reed. 1988, p. 65. <<

[7] Peres, *La poésie andalouse, en arabe classique au XIe siècle: ses aspects généraux et sa valeur documentaire*, Librairie d'Amérique et d'Orient, París, 1937, p. 401, ed. cast.: *Esplendor de Al-Ándalus: la poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, Hiperión, Madrid, 1990 (lª ed. 1983). <<

[8] *Ibid.* <<

[9] Pierre Guichard, *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane*, Mouton, París, 1977. <<

[10] J. M. Nichols, «The Concept of Woman in Medieval Arabia Poetry», *Magreb Review*, 6, 1981 (septiembre-diciembre), p. 87. <<

[11] *Ibid.* <<

[12] *Ibid.* <<

[13] Lo complicado de la casuística en relación con la onomástica femenina está muy bien explicado en M. Marín, «Notas sobre onomástica y denominaciones femeninas en Al-Ándalus (siglos VIII-XI)», *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez*, Granada, 1987, vol. I, pp. 37-52. En este mismo artículo M. Marín cita 151 nombres de mujeres. <<

[14] Nadia Lachiri, «La vida cotidiana de las mujeres en Al-Ándalus y su reflejo en las fuentes literarias», en Celia

del Moral (ed.), *Árabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, p. 105. <<

[15] M. Marín, «Notas sobre onomástica…», p. 45, nota 129. <<

[16] M. Marín, «Una vida de mujer: Subh», *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, CSIC, Madrid, 1997, p. 434. <<

[17] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, pp. 66-68. <<

[18] Corán, 7-19, 23. <<

[19] Corán, IV, 38. <<

[20] I. Fierro, «La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz», en M. J. Viguera (ed.), *La mujer en Al-Ándalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1989, p. 35. <<

[21] Hay que tener en cuenta que los versos del Corán y los dichos del Profeta no están relacionados con un periodo de tiempo singular, sino que se extienden sobre un periodo de muchos años, por ello a veces se encuentran ideas confrontadas o instrucciones ambiguas. <<

[22] Corán, IV, 34. <<

[23] Dicho del Profeta. <<

[24] Corán, XXXIII, 32. <<

[25] En Von Schack, p. 67. <<

[26] Norma XXI de la regla de san Leandro, antes citada: «falta de las vírgenes reír descaradamente». <<

[27] Nadia Lachiri, «La vida cotidiana de las mujeres en Al-Ándalus y su reflejo en las fuentes literarias», p. 112. <<

[28] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 162. <<

[29] Corán, XXIV, 33. <<

[30] Corán, XXIV, 2: «Se trata de la prostitución y de los prostituidos: Infligid a cada uno de ellos (a los culpables,

hombre o mujer) cien latigazos…». <<

[31] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 163. <<

[32] T. Garulo, «Los poemas del fuego de Ibn Sara de Santarem», *Al-Ándalus-Magreb, 4*, 1996, p. 174. <<

[33] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 167. <<

[34] Referencias tomadas de J. Vernet, «El velo o chador (*cadur*)», *Sefarad*, 52, 1 (1992), p. 270. <<

[35] Texto de Umar b. al-Jattab, citado en M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 195. <<

[36] H. Peres, *La poésie andalouse*, p. 401. <<

[37] Nadia Lachiri, «La vida cotidiana de las mujeres en Al-Ándalus», p. 113. <<

[38] Versos de Said dedicados a Almanzor, Von Schack (trad. J. Valera), p. 87. <<

[39] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 212. <<

[40] Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word. Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, Princeton University Press, Princeton, 1992, p. 50. <<

[41] Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body*, p. 40. <<

[42] Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body*, p. 100. <<

[43] M. Isabel Fierro, «Mujeres hispano-árabes en tres repertorios biográficos. Yadwa, Sila y Bugya, s. X-XIII»…, en C. Segura, *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, p. 179. <<

[44] T. Garulo, «Fidelidad e infidelidad femeninas: dos ejemplos paradigmáticos», en F. de Jong (ed.), *Verse and the Fair Sex*, Publications of the M. Th. Houtsma Stichting, Utrecht, 1993, pp. 114 y ss. Expone los ejemplos de Atika Bint Zayd y Naila Bint Al-Farafisa, la primera que se casó varias veces y la segunda rehusó casarse tras enviudar del califa Utman, como se han tomado como ejemplos de trai-

ción y fidelidad respectivamente, y la «novelización» de que han sido objetos en un proceso de recreación biográfica de estas dos mujeres. **<<**

[45] *Writing the Feminine*, pp. 43-45. **<<**

[46] Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body*, p. 30. **<<**

[47] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 155. **<<**

[48] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 157. **<<**

[49] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 408. **<<**

[50] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 179. **<<**

[51] Corán, IV, 22, M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 501. **<<**

[52] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, informa de una cuestión planteada a Ibn Lubaba en 926: un hombre que iba a estar desplazado a otro lugar durante un mes y que quería casarse y repudiar a su esposa cuando se fuera; p. 404. **<<**

[53] María Jesús Viguera, *La mujer en el Al-Ándalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Castalia, Madrid, 1989, p. 32. **<<**

[54] Manuela Cortés García, «La mujer y la música en la sociedad árabo-musulmana y su proyección en la cristiana medieval», *Música oral del Sur*, 1996, vol. 2, p. 194. **<<**

[55] M. Cortés García, «La mujer y la música en la sociedad árabo-musulmana…», p. 195. **<<**

[56] María Jesús Rubiera (ed.), *Poesía femenina hispanoárabe*, p. 19. Las esclavas andalusíes más dotadas para el aprendizaje y dominio de la música eran las de procedencia cristiana. **<<**

[57] *Writing the Feminine*, p. 42. **<<**

[58] Lucía Bolens, *La Bible et l'histoire au féminin*, p. 238, habla de una historia que no se sabe si es cierta: Abd Al-Ra-

hman II «passait pour avoir acheté au prix de 10.000 dinars d'or un collier ayant appartenu à Zubaida, l'épouse de Harun al-Rashid», al parecer este emir hizo suntuosos regalos a su favorita del momento, una tal Al-Shifa. <<

[59] Rachel Arié, «Aperpus sur la femme dans l'Espagne musulmane», en Celia del Moral (ed.) *, Árabes, judías y cristianas*, p. 147. <<

[60] F. Mernissi, «Virginity and Patriarchy», en Azizah al-Hibri (ed.), *Women and Islam*, p. 183. <<

[61] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 688. <<

[62] M. J. Rubiera (ed.), *Poesía femenina hispanoárabe*, p. 8. <<

[63] Sigo a M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, pp. 220 y ss. Esta espléndida obra de la profesora Marín expone los baremos a seguir para medir la posible libertad de las mujeres. <<

[64] N. Lachiri, «La vida cotidiana de las mujeres en Al-Ándalus…», p. 120. <<

[65] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, pp. 224 y ss. <<

[66] Wiebke Walther, *Woman in Islam*, A. Schram, Londres, 1981, p. 24; aunque inicialmente todos los creyentes musulmanes podían rezar juntos, empezó a observarse la recomendación de que las mujeres lo hicieran de forma separada, en una fila detrás de los hombres. <<

[67] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*. Señala el contraste entre los derechos económicos que la legislación islámica concede a las mujeres y la inferioridad comparativa de su condición respecto a los hombres, pp. 313. <<

[68] Corán, IV, 13. <<

[69] Corán, IV, 14. <<

[70] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 319. <<

[71] M. L. Ávila, «Women in Andalusi Biographical Sources», p. 155. <<

[72] N. Lachiri, «La vida cotidiana de las mujeres en Al-Ándalus…», p. 112. <<

[73] M. Isabel Fierro, «Mujeres hispano-árabes en tres repertorios biográficos. Yadwa, Sila y Bugya, s. X-XII», p. 178 y ss. <<

[74] M. Marín, *op. cit.*, p. 566. Cita a M. J. Viguera, en «A Uorrowed Space: Andalusi and Maghribi Women in Chronicles», en *Writing the Feminine*, quien dice que las mujeres tienen poca presencia en la literatura cronística. <<

[75] M. J. Rubiera (ed.), *Poesía femenina hispanoárabe*, p. 11. <<

[76] M. Isabel Fierro, «Mujeres hispano-árabes», pp. 178-179. <<

[77] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 341. <<

[78] J. Vallvé, «Biografía de Abd-al-Rahman II, emir de Al-Ándalus», *BRAH*, CLXXXVIII (1991), pp. 209-250, señala la exclusión de las mujeres del campo político, aunque apunta algunas excepciones y habla de «el complot de la favorita». <<

[79] M. Marín, «Una vida de mujer: Subh», p. 439. <<

[80] Cita de Abenmoguit, en I. Fierro, «La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz», p. 44. <<

[81] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 261. <<

[82] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 267. <<

[83] N. Lachiri, «La vida cotidiana de las mujeres en Al-Ándalus…», p. 116. <<

[84] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 172. <<

IV. En depintrix. La monja iluminadora

[1] M. C. Díaz y Díaz, «El códice monástico de Leodegundia» (Escorial a. I. 13), *La Ciudad de Dios*, 181 (1968), pp. 567-587. Puede ser la misma Londegonda citada por F. Bofarull (*Conferencias públicas*, Barcelona, 1989, p. 472), que en 912 transcribió una colección de reglas monásticas en el monasterio de Bobadilla (Sancti Beati, *Prolegomena*, p. 70).<<

[2] A. Mundó i Marcet, «Sobre los códices del Beato», en VV. AA., *Actas del simposio para el estudio de los códices del «Comentario al Apocalipsis» del Beato de Liébana*, Joyas Bibliográficas, Madrid, 1978, vol. I, p. 115.<<

[3] *Sancti Beati a Liebana in Apocalypsin Codex Gerundensis. Prolegomena*, Urs Graf-Verlag, Lausana, 1962, p. 68.<<

[4] Jaime Marqués i Casanovas, «Proyección del Beato de Gerona en el Arte», *Revista de Gerona*, 1976, pp. 25-27.<<

[5] Manuela Churruca, *Influjo oriental en los temas iconográficos de la miniatura española, siglos X al XII*, Espasa-Calpe, Madrid, 1939, p. 65.<<

[6] Wilhem Neuss, «The miniatures of the Gerona Codex in the light of the other illuminated Mss. of the Beatus Apocalypse», en *Sancti Beati a Liebana*, p. 45.<<

[7] M. Churruca, *Influjo oriental*, p. 84.<<

[8] J. Guilmain, «Northern Influences and Ornaments of the Beatus Manuscripts», en *Actas del Simposio para el Estudio de los Códices del «Comentario al Apocalipsis»*, p. 69. <<

[9] Ch. Havice, «Approaching Medieval Women Through Medieval Art», en Linda E. Mitchell (ed.), *Women in Medieval Western European Culture*, Garland, Nueva York, 1999, p. 367.<<

[10] En la Biblia de san Isidoro de León del año 960, la Virgen el Niño y el arcángel Gabriel aparecen con la cara,

las manos y los pies negros, y en el códice de los comentarios al Apocalipsis de Beato de la Biblioteca Nacional de Madrid, las mujeres que aparecen en la escena de la mujer y el dragón tienen la cara de color marrón.<<

[11] M. Churruca, *Influjo oriental*, p. 88.<<

[12] Joaquín Yarza, «La memoria del pergamino: tareas y producción de códices iluminados en el *scriptorium* monástico», en José Ángel García de Cortázar (coord.), *Monasterios románicos y producción artística*, Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo, 2003, p. 194.<<

[13] J. Orlandis, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, p. 182 y ss.<<

[14] M. Martinengo, C. Poggi, M. Santini, L. Tavernini y L. Minguzzi, *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, Narcea, Madrid, 2000, p. 17.<<

[15] P. Henriet, «Deo votas. L'Infantado et la fonction des infantes dans la Castille et le León des Xe-XIIe sicles», en P. Elenriet y P. M. Legras, *Au cloître et dans le monde. Femmes, hotnmes et sociétés (IXe-XVe siècles)*, pp. 189-203.<<

[16] L. Serrano, *Cartulario del infantado de Covarrubias*, Valladolid, 1987 [1907], p. XXXI, n. 18.<<

[17] Smaragdus fue abad de Saint Mihiel sur Meuse, y a comienzos del siglo IX escribió un comentario a la regla de san Benito, *Expositio in regulam beati Benedicto*.<<

[18] A. Linage Conde, *Una regla monástica riojana femenina del siglo X: el «libellus a regula sancti Benedicto subtractus»*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1973, p. 138. <<

[19] A. Linage Conde, *Una regla monástica riojana femenina del siglo X*, capítulo XXI del *libellum* «De quienes come-

ten delito en cualquier materia», p. 53, y cap. XXIII, «Del trabajo cotidiano de manos», p. 54.<<

[20] A. Linage Conde, *Una regla monástica riojana femenina del siglo X*, cap. XVI del *libellum*, «Quibus horis oportet reficere sórores», p. 50.<<

[21] A. Mundó i Marcel, *Obres Completes I. Catalunya I; de la Romanitat a la Soberania*, Barcelona, 1998, p. 526.<<

[22] De la «biblioteca ambulante» hay constancia en uno de los milagros del santo, que llevaba los códices a lomos de una caballería; arrastrados por las aguas desbordadas de un río, los libros no sufrieron daño alguno. Este milagro narrado en la *Vita Sancti Fructuosi* es buena muestra de la consideración que los códices merecían en aquel tiempo.<<

[23] W. Neuss, «The miniatures of the Gerona Codex», p. 49.<<

[24] J. G. Beckwith, «Islamic Influences on Beatus Apocalypse Manuscripts», en *Actas del Simposio para el Estudio de los Códices del «Comentario al Apocalipsis»*, p. 60.<<

[25] *Patrología Latina* 102: 934-970. Pionero del género fue Alcuino de York con su obra dirigida al conde Guido de Bretaña, y destacable la obra de Smaragdus, *Via regia*, compuesta para Luis el Piadoso entre los años 812 y 815.<<

[26] M. A. Mayeski, *Dhuoda: Ninth Century Mother and Theologian*, University of Scranton Press, Scranton, 1995. <<

[27] Youri Bessmertny, «Le Monde vu par une femme noble au IXe siècle. La perception du monde dans Faristocratie carolingienne», *Le Moyen Âge*, 93, 2, 1987, pp. 161-184. <<

[28] K. Cherewatuk, «Speculum Matris: Duoda's Manual», *Florilegium*, 10 (1988-91), p. 64, n. 26.<<

[29] Jean Delumeau (dir.), *La religión de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Les Éditions du Cerf, París, 1992, p. 11.<<

[30] H. Cixous, «The Laugh of the Medusa», en E. Marks e I. de Courtrivon (eds.), *New French Feminisms: An Anthology*, Schocken Books, Nueva York, 1981, pp. 245-264. <<

[31] Jaime Marqués i Casanovas, *Sancti Beati Prolegomena*, pp. 20-27.<<

[32] M. R. García Alvarez, «Ilduara Eriz, madre de San Rosendo», *Boletín de la Comisión de Monumentos de Lugo*, VI (1958), pp. 217-232; M. R. García Álvarez, «Gutier e Ilduara, padres de San Rosendo», *Boletín Auriense*, VII (1977), pp. 119-153; E. Sáez, «Los ascendientes de San Rosendo», *Hispania*, VIII (1948), pp. 3-76; L. Paz Mariñas, «La mujer y la práctica religiosa: el ejemplo de la condesa Ilduara (*c.* 880 - *c.* 960)», en A. Muñoz (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval*, pp. 363-371.<<

[33] J. Orlandis, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, pp. 138-139.<<

[34] J. Sánchez Herrero, «¿Una religiosidad femenina en la Edad Media hispana?», en A. Muñoz (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval*, p. 163.<<

[35] L. García de Valdeavellano, *Historia de España*, Revista de Occidente, Madrid, 1963 (3.ª ed.), II, p. 139.<<

[36] A. Ubieto Arteta, *Cartulario de Albelda*, Valencia, 1960, pp. 21-23.<<

[37] Dominique Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et cultures islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, Études augustiniennes, París, 1984, p. 49.<<

[38] D. Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et cultures islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, pp. 207-208.<<

[39] K. B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 29.<<

[40] D. Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et cultures islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, p. 61-62.<<

[41] D. Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et cultures islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, pp. 64-65. Todas estas referencias tomadas de Eulogio, *Memoriale Sanctorum*, 2, 7, *Corpus Scriptorum Mozarabicorum*.<<

[42] Hay referencia a cuatro basílicas y nueve monasterios en las proximidades de Córdoba. Eulogio, *Memoriale Sanctorum* 2. 2 (PL 115770; CSM 2: 402), 3.11.2 (PL 115:812; CSM 2: 453).<<

[43] Prefacio a las leyendas, citado en M. Martinengo, C. Poggi, M. Santini, L. Tavernini y L. Minguzzi, *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, p. 173.<<

V. La esposa de Dunash

[1] Judith Baskin, «Jewish Women in the Middle Ages», en J. Baskin (ed.) *Jewish Women in Historical Perspective*, Wayne State Universs Press, Detroit, 1998, p. 102.<<

[2] Renée Levine Melammed, «Sephardi Women in the Medieval and Early Modern Periods», en *Jewish Women in Historical Perspective*, p. 129.<<

[3] M. J. Cano, «El tratamiento de las mujeres en la literatura hispano-hebrea», en Celia del Moral (ed.), *Árabes, judías y cristianas*, p. 168.<<

[4] A. Sáenz-Badillos y J. Targarona, *Poesía hebrea en Al-Ándalus*, Universidad de Granada, Granada, 2003.<<

[5] J. Baskin, «Jewish Women in the Middle Ages», p. 103.<<

[6] Algunos documentos de la *genizah* de El Cairo informan de estos casos. S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents by the Cairo Ceniza*, University of California Press Berkeley, 1967-1993, vol. 3, pp. 153-155.<<

[7] S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. 3, pp. 353-354.<<

[8] Judith R. Baskin, «Some Parallels in the Education of Medieval Jewish and Christian Women», *Jewish History*, vol. 5, 1, 1991, p. 42.<<

[9] Yom T. Assis, «Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society», *Jewish History: Essays in Honor of Ch. Abramski*, Peter Halbon, Londres, 1988, p. 29.<<

[10] A. Sáez-Badillos y J. Targarona, «La "voz femenina" en la poesía hebrea medieval», en prensa.<<

[11] Y. T. Assis, «Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society», pp. 29-30.<<

[12] *Levítico*, 20: 10.<<

[13] *Qiddushin*, 31b.<<

[14] Elisheva Baumgarten, *Mothers and Children. Jewish Family Life on Medieval Europe*, p. 29 y ss.<<

[15] J. Baskin, «Jewish Women in the Middle Ages», p. 111.<<

[16] Elisheva Baumgarten, *Mothers and Children. Jewish Family Life on Medieval Europe*, p. 39.<<

[17] E. Baumgarten, *Mothers and Children. Jewish Family Life on Medieval Europe*, p. 40.<<

[18] El ofrecimiento de las dos tórtolas lo hizo María en el templo tras el nacimiento de su hijo Jesús.<<

[19] I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, p. 119. <<

[20] Kenneth R. Stow, *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 1992, p. 207.<<

[21] Israel Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, p. 115.<<

[22] Documento de la viuda de Barcelona del año 1261.<<

[23] Enrique Cantera Montenegro, *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*, UNED, Madrid, 1998, p. 94.<<

[24] Renée Levine Melammed, «Sephardi Women in the Medieval and Early Modern Periods», p. 131.<<

[25] Moisés Orfali, «Influencia de las sociedades cristiana y musulmana en la condición de la mujer judía», p. 87.<<

[26] A. Grossman, «Medieval Rabbinic Views in Wife-Beating», *Jewish History*, 5, 1, 1991, p. 55.<<

[27] Corán, 4: 38, 34.<<

[28] Yom Tov Assis, «Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society», p. 34.<<

[29] I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, pp. 89-90.<<

[30] I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, p. 89.<<

[31] Ketubot, 61a.<<

[32] Varios autores explican la pérdida de libertad de la mujer judía, igual que el varón en principio, por la influencia de la sociedad islámica en los siglos que vivieron en Al-Ándalus. Moisés Orfali, «Influencia de las sociedades cristiana y musulmana en la condición de la mujer judía», Judith Baskin, «Jewish Women in the Middle Ages», Renée Levine Melammed, «Sephardi Women in the Medieval and Early Modern Periods», Yom Tov Assis, «Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society».<<

[33] K. B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, cap. 1, nota 35: «[…] by the ninth century, the effects of intermarriage had begun contributing to the physical homogenization of the population».<<

[34] *Proverbios* I, 8; XXX, 17.<<

[35] En general el espacio donde se movía la mujer era muy pequeño, en los medios rurales las viviendas no superaban perímetros de 8-10 m² (Marmuyas), 6,8-12,45 m² (poblado árabe de la Torrecilla [Granada]), o 10,66-19,9 m² (Castillón-Granada). En los medios urbanos las viviendas eran algo mayores. Encarnación Motos Guirao, «Aproximación a la mujer medieval a través de la arqueología», en Celia del Moral (ed.), *Árabes, judías y cristianas*, p. 96.<<

[36] Lucie Bolens, *La cuisine andalouse, un art de vivre, XIe-XIIIe siècles,* Albin Michel, París, 1990, pp. 26-27.<<

[37] Así lo afirmaba R. Judah, escribiendo en Toledo en el siglo XIV; Yom Tov Assis, «Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society», p. 34.<<

[38] Claudia Roden, «Culinary Legacies from Spain and Portugal in the Jewish World: Iberian Echoes in Jewish Cooking Today, Jewish Echoes in Spanish Cooking», en Annette Benaim (ed.), *The Proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies. 29 june-1 july 1997*, p. 260.<<

[39] Originaria de la India, difundida por Persia que la transmitió al Mediterráneo, a la berenjena se la considera judía porque posiblemente la trajeran con ellos los judíos cuando llegaron a la Península. Lucie Bolens, *La cuisine andalouse*, p. 37.<<

[40] *Deuteronomio*, 12: 23.<<

[41] *Éxodo*, 23: 19.<<

[42] Proceso a Marina González, en Haim Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, vol. 1, 1483-1485, p. 310.<<

[43] En el compromiso firmado por los judíos de Toledo en 654 con Recesvinto, *Monumenta Germaniae Historica, Leges*, I, pp. 425-426.<<

[44] E. Baumgarten, *Mothers and Children. Jewish Family Life on Medieval Europe*, p. 137.<<

[45] I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, p. 342. <<

[46] I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, p. 388. <<

[47] Cita de una oración de unos padres judíos en el cumpleaños de su hija, en Isidore Epstein, «The Jewish Woman in the Responsa (900 CE-1500 CE)», en Leo Jung (ed.), *The Jewish Woman*, Soncino, Nueva York, 1970.<<

[48] La arqueología ha dejado muestra de estas ocupaciones femeninas. E. Motos Guirao, «Aproximación a la mujer medieval a través de la arqueología», p. 96.<<

VI. Zaida. La que es maravilla del mundo

[1] En la *Primera Crónica General* y en la *Historia de los hechos de España* de Rodrigo Jiménez de Rada aparece como hija del rey de Sevilla y como sexta esposa de Alfonso VI (Alberto Montaner Frutos, *Política, historia y drama en el cerco de Zamora; la comedia segunda de las mocedades del Cid de Guillén de Castro*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1989, p. 54, nota 40). Levi-Provençal afirma que no era hija, sino nuera, del rey de Sevilla, y no se sabe si llegó a casarse o no con el rey Alfonso VI.<<

[2] Álvaro Galmés de Fuentes, *Épica árabe y épica castellana*, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 101-102.<<

[3] En realidad las relaciones entre mujeres musulmanas y hombres cristianos fue un *leitmotiv* de los tiempos de dominación de territorios cristianos.<<

[4] L. Mirrer, *Women Jews and Muslims in the Texts of Reconquest Castile*, p. 2.<<

[5] Juan Victorio, *El amor y el erotismo en la literatura medieval*, Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 21.<<

[6] La cifra puede ser exagerada por los cronistas, en la medida de que quieran exponer la grandeza de la corte, y la importancia del personaje. R. Valencia, «Presencia de la mujer en la corte de Al-Mutamid b. Abbad de Sevilla», en M. J. Viguera (ed.), *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, p. 130 y ss.<<

[7] H. Peres, *La poésie andalouse*, p. 386.<<

[8] Sobre las ofertas de matrimonio a Abd al-Rahman I, M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 552.<<

[9] Es difícil exponer esta cuestión con rigor al ser muy parcas las fuentes árabes de este tiempo, por los problemas del rey al Mutamid con los musulmanes, que terminaron con su exilio en 1095.<<

[10] Fatima bint Al Kasim falleció al día siguiente de ser golpeada por su esposo; el caso lo estudian M'hammad Benaboud y Mustapha Bensbaa en «Privatisation and Inheritance in Andalusian Documents During the Period of the Murabitun», *Al-Qantara*, 14, 2, 1993, pp. 259-274. Se incluirá más adelante, al estudiar la violencia contra las mujeres.<<

[11] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 458.<<

[12] A. Zomeño, «Abandoned Wives and their Possibilities for Divorce in Al-Andalus: The Evidence of the *Watha'iq Works*», en M. Marín y R. Deguilhem (eds.) *Writing the Feminine*, p. 114 y ss.<<

[13] 2: 234.<<

[14] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 91.<<

[15] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 162.<<

[16] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 163.<<

[17] M. J. Viguera, *La mujer en Al-Ándalus*, p. 26. El nombre de Fátima era el más utilizado por haber sido el de una de las hijas del Profeta, como se ha indicado antes.<<

[18] Corán, II, 233.<<

[19] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 273.<<

[20] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 519.<<

[21] Adolf F. von Schack, *Poesía y arte de los árabes*, apunta la afirmación de Juan Valera de que este poema debió de servir de inspiración a Jorge Manrique, p. 131.<<

[22] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 505.<<

[23] M. J. Rubiera, *Poesía femenina*, p. 14.<<

[24] M. J. Rubiera, *Poesía femenina*, p. 16.<<

[25] T. Garulo, «Sobre las poetisas de Al-Ándalus», en M. J. Viguera (ed.), *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos…*, p. 197.<<

[26] *Ibid*.<<

[27] «Reconocer en las mujeres libres la capacidad de sentirse atraídas por un hombre y demostrarlo habría supuesto una alteración inaceptable de las normas que gobernaban las relaciones de género en las capas altas de la sociedad». M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 657.<<

[28] M. J. Rubiera, *Poesía femenina*, p. 15: «[…] la mayor parte de las historias de amor de Al-Ándalus tienen como protagonistas a los esclavos, convertidos en señores de sus amantes, uno de los tópicos de la poesía cortés árabe».<<

[29] Sobre el amor cortés en Al-Ándalus, R. Arie, «Ib Hazm et l'amour courtois», *Revue de l'Occident Musulman*

et Méditerranée, XL, 1985, pp. 75-89.<<

[30] James M. Nichols, «The Concept of Woman in Medieval Arabic Poetry», *Maghreb Review*, 6, 1981, p. 88.<<

[31] Wallada significa «gran paridora», lo que ha hecho suponer que Wallada tuviera hijos.<<

[32] L. di Giacomo, *Une poétesse grenadine du temps des almohades*, Institut des Hautes-Études Marocaines, París, 1949, pp. 18-19, basado en una cita de Ibn Al-Hatib (1313-1374).<<

[33] Así lo calificó Al-Maqqari, cita tomada de L. di Giacomo, *Une poétesse grenadine*, p. 47.<<

[34] M. J. Viguera, *La mujer en Al-Ándalus*, p. 25.<<

[35] T. Garulo *Poemas del fuego y otras casidas*, Ibn Sara As-Santarini, Hiperión, Madrid, 2001, p. 11.<<

[36] T. Garulo, *Poemas del fuego*, p. 31.<<

[37] N. Lachiri, «La vida cotidiana de las mujeres en Al-Ándalus», p. 114.<<

[38] David Waines, «The Culinary Culture of Al-Andalus», en S. K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, E. J. Brill, Leiden y Nueva York, 1992, pp. 725-738.<<

VII. Doña Raquel. Una judía muy hermosa

[1] En el siglo XII se propuso la norma de que las mujeres judías, desde los 11 años, y los varones desde los 13, llevaran un distintivo para identificarles como miembros de esa religión.<<

[2] J. González en *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, CSIC, Madrid, 1960, da la fecha de 1270.<<

[3] Georges Cirot, «Alphonse le noble et la juive de Tolède», *Bulletin Hispanique*, 24, 1922, p. 295.<<

[4] C. Segura, «Aproximación a la legislación medieval sobre la mujer andaluza: el fuero de Úbeda», *Las mujeres me-*

dievales y su ámbito jurídico, p. 91.<<

[5] La versión de García de la Huerta es la definitiva e insuperable, como ocurrió con el don Juan de Zorrilla. Rafael Cansinos Assens, *Los judíos en la literatura española*, Fundición ONCE, Madrid, 2001 [1937].<<

[6] A. González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1926-1930.<<

[7] J. Porres de Mateo, «Algunas leyendas toledanas y su base histórica», *Anales Toledanos*, XIX, 1984, p. 150.<<

[8] F. Suárez, *El fuero judiego en la España cristiana. Las fuentes jurídicas. Siglos V-XV*, Dikynson, Madrid, 2000, pp. 220-221.<<

[9] La población de cristianos, musulmanes y judíos en los distintos reinos de la corona de Aragón era: Valencia (finales del siglo XIII): 50.000 cristianos, 140.000 musulmanes, 10.000 judíos; Aragón: 100.000 cristianos, 50.000 musulmanes, 20.000 judíos; Cataluña: 400.000 cristianos, 25.000 judíos. R. I. Burns, *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia. Societies in Symbiosis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 138.<<

[10] E. Ashtor, «Documentos españoles de la Genizah», *Sefarad*, 24, 1964, pp. 44-47.<<

[11] Rafael Cansinos Assens, *Los judíos en la literatura española*, p. 45.<<

[12] Cantiga 107.<<

[13] Yom Tov Assis, «Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society», *Jewish History: Essays in Honor of Ch. Abramski*, Peter Halbon, Londres, 1988, p. 41.<<

[14] Y. T. Assis, «Sexual Behaviour in Medieval Hispano-Jewish Society», p. 37.<<

[15] C. del Valle, «El libro de la alianza de Yosef Qimhi», en Carlos del Valle (ed.), *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León,* pp. 237-239.<<

[16] María José Cano, «El tratamiento de las mujeres en la literatura his-pano-hebrea», p. 163.<<

[17] María José Cano, «El tratamiento de las mujeres en la literatura hispano-hebrea», p. 167.<<

[18] A. Alba Cecilia, «Tradiciones judías en la *Disciplina clerical* de Pedro Alfonso», *Sefarad*, 52, 1, 1992, p. 24.<<

[19] Moisés Orfali, «Influencia de las sociedades cristiana y musulmana en la condición de la mujer judía», p. 86.<<

[20] Maimónides, *Mishneh Torah*, «On Women. Marriage», citado por Mordechai A. Friedman, «Marriage as an Institution: Jewry Under Islam», en David Kraemer (ed.), *The Jewish Family, Metaphor and Memory*, p. 34.<<

[21] Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Antijudaism*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1982, p. 13.<<

[22] E. Cantera, *Aspectos de la vida cotidiana*, p. 134.<<

[23] «Yo también los moveré a celos con un pueblo que no es pueblo», *Deuteronomio* 32: 21.<<

[24] Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews*, p. 13.<<

[25] Partida Séptima, Ley VIII. Ningún cristiano ni cristiana no debe hacer la vida en la casa de un judío.<<

[26] Cortes de Valladolid de 1258, y de Jerez de 1268. *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1861-1903.<<

[27] Peter Schafer, *Mirror of his Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2002, p. 196.<<

[28] Respuesta del rabino Meir de Rothenburg, J. Baskin, «Jewish Women in the Middle Ages», p. 111.<<

[29] Israel Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, p. 87.<<

[30] Maimónides, *Ishut*, 21: 10.<<

[31] J. Baskin, «Jewish Women in the Middle Ages», p. 114.<<

[32] Tratado de Sotá, Cap. 3, Mishná 4.<<

[33] Claudia Roden, «Culinary Legacies from Spain and Portugal in the Jewish World: Iberian Echoes in Jewish Cooking Today, Jewish Echoes in Spanish Cooking», en Annette Benaim (ed.), *The Proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies. 29 june-1 july 1997*, p. 260.<<

[34] Los baños eran lugar de encuentro de mujeres de las tres religiones, algo que perturbaba a los musulmanes, porque estaban desnudas las mujeres de las tres religiones, sin poder distinguirlas.<<

[35] Hay documentación de las aljamas de Calatayud, Tarazona, Huesca y Zaragoza.<<

[36] Desde que el converso Nicholas Donin llevó al papa Gregorio IX en 1236 una lista de cargos contra el Talmud se iniciaron debates públicos entre cristianos y judíos en varias ciudades europeas, la primera de ellas, París (1240). Jeffrey Richards, *Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages*, Routledge, Londres, 1990, p. 95.<<

[37] Robert Chazan, *Barcelona and Beyond. The Disputation of 1263 and its Aftermath*, University of California Press, Berkeley, 1992, p. 65. Esta idea aparece años antes en los escritos de Judah Halevi (1075-1141), en concreto en el *Libro del Kuzari*: el rey de los kazaros (*kuzari*) se entrevista

con varios personajes; el primero de ellos es un filósofo aristotélico, que defiende que la contemplación de Dios importa más que el cumplimiento de rituales religiosos específicos.<<

[38] Estas leyes reales se encuentran también en Francia (Luis IX, 1263) e Inglaterra (Eduardo I, 1280); J. Richards, *Sex, Dissidence and Damnation: Minority Groups in the Middle Ages*, p. 96.<<

[39] C. del Valle, «La disputa de Barcelona de 1263», en C. del Valle (ed.), *La controversia judeocristiana en España*, p. 283.<<

[40] Joseph Shatzmiller, «Jewish Converts to Christianity in Medieval Europe 1200-1500», en *Cross Cultural Convergences in the Crusader Period. Essays Presented to Aryeh Grabois*, Peter Lang, Nueva York, 1995, p. 312.<<

[41] Responsa de Solomon ben Adreth (vol. 5 de las *responsa*, núm. 240); Joseph Shatzmiller, «Jewish converts…», p. 315.<<

[42] F. Márquez Villanueva, «Sobre el concepto de judaizante», VV. AA., *Encuentros and Desencuentros. Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, University Publishing Projects, Tel Aviv, 2000, cita a Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Crítica, Barcelona, 1948.<<

[43] Judith R. Baskin, «Jewish Women in the Middle Ages», p. 107, tomado de Renée L. Melammed, «He Said, She Said: The Case of Woman Teacher in Maimonides Twelfth Century Cairo», *Association for Jewish Studies Review*, 22, 1, 1997, pp. 19-36.<<

[44] Doña Dalanda fue una mujer de origen moro o judío con la que el rey mantuvo relaciones. H. Salvador Martínez,

Alfonso X, el Sabio. Una biografía, Ediciones Polifemo, Madrid, 2003, p. 95.<<

VIII. Doña Mayor Guillén. La amante cristiana de Alfonso X

[1] Ricardo de Orueta Duarte, *La escultura funeraria en España*, reedición de editorial Aache, Guadalajara, 2000.<<

[2] El citado Hércules no era, sin embargo, hijo del monarca. Manuel González Jiménez, *Alfonso X el Sabio, 1252-1284*, Editorial La Olmeda, Palencia, 1993, p. 300, n. 45.<<

[3] H. Salvador Martínez, *Alfonso X, el Sabio. Una biografía*, Editorial Polifemo, Madrid, 2003, p. 95.<<

[4] *Ibid.*<<

[5] *Historia Compostelana*, libro II, cap. XXXIX. Mandada redactar por Gelmírez, obispo (1100-1120) y arzobispo (1120-1140) de Santiago de Compostela, para resaltar los acontecimientos de su pontificado.<<

[6] *Partidas* IV, título XI, ley III.<<

[7] *Partida* 1, título IV, ley XXVI.<<

[8] *Partida* 7, XXII, I.<<

[9] «Fragilitat de les fembres […] perque la natura de la hembra es pus flaca que aquella de l'hom». Además «no saben dret».<<

[10] «Hembra, furiós [deficiente físico], infamis, menos de XX anys, enemichs capitals o sospitoses per justa o per raonable cosa, no sient jutges ne delegats ne árbitres».<<

[11] J. M. Escobar, M. Nieto y J. Padilla, «Vida y presencia de la mujer en la Córdoba del siglo XIII», en C. Segura (ed.), *Las mujeres en las ciudades medievales*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1984, p. 133.<<

[12] Pedro López Elum y Mateu Rodrigo Lizondo, «La mujer en el código de Jaime I de los Furs de Valencia», en

C. Segura (ed.), *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico, Actas de las II Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, p. 129.<<

[13] Fuero de Soria, XIX, 55, 157: «Ninguna mujer pueda ser persona dotri nin pueda razonar pleito ageno, mas el su pleyto mismo puedalo razonar si quisiere».<<

[14] Fuero de Soria. XXVIII, 101, 277: «Toda mugier que aya la cuantia de L maravedíes o dent arriba pueda afirmar en fecho que acaeciere entre mujeres o entre varones o mugier fasta V sueldos e non mas; e esto sea en fechos mujeriles e non mas», en María Asenjo, «La mujer y su medio social en el fuero de Soria», en C. Segura (ed.), *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, p. 47.<<

[15] Fuero de Soria, XIX, 62, 162, María Asenjo, «La mujer y su medio social», p. 47.<<

[16] María Asenjo, «La mujer y su medio social», p. 48.<<

[17] Algunos autores lo califican de antifeminismo.<<

[18] De 484 mujeres que aparecen en la documentación cordobesa citada en J. M. Escobar, M. Nieto y J. Padilla, «Vida y presencia de la mujer en la Córdoba del siglo XIII», p. 138, 176 mujeres llevaban el nombre de María, lo que representa un porcentaje de 27,5 por ciento.<<

[19] *Partida* I, título VI, ley XXVI. María Asenjo, «La mujer y su medio social», p. 47.<<

[20] J. M. Escobar, M. Nieto y J. Padilla, «Vida y presencia de la mujer en la Córdoba del siglo XIII», p. 133.<<

[21] En el Concilio de León de 1173 se recordaba «… prohíbense los matrimonios entre los parientes dentro del séptimo grado», al tiempo que prohibía el matrimonio entre padrinos y ahijados por el parentesco espiritual que se había entablado entre ellos.<<

[22] D. Niremberg, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Península, Barcelona, 2001, p. 222.<<

[23] J. M. Escobar, M. Nieto y J. Padilla, «Vida y presencia de la mujer en la Córdoba del siglo XIII», p. 135.<<

[24] María Asenjo, «La mujer y su medio social», p. 53.<<

[25] María Asenjo, «La mujer y su medio social», p. 53.<<

[26] María Jesús Fuente, *Reinas medievales en los reinos hispánicos*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2003, p. 229 y ss.<<

[27] *Partida* II, título VII, ley XII.<<

[28] Ana Arranz, «Imágenes de la mujer en la legislación conciliar (siglos XI al XV)», en C. Segura (ed.), *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, p. 36.<<

[29] J. L. Flandrin, *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Seuil, París, 1981, p. 106.<<

[30] M. Isabel Pérez de Tudela, «La mujer castellano-leonesa del pleno medievo. Perfiles literarios, estatuto jurídico y situación económica», *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, p. 71.<<

[31] *Partida* 1, título XXX, ley II.<<

[32] Pedro López Elum y Mateu Rodrigo Lizondo, «La mujer en el código de Jaime I de los Furs de Valencia», p. 134.<<

[33] *Partida* I, título VI, ley XXVI.<<

[34] Peter Linehan, *The Ladies of Zamora*, Manchester University Press, Manchester, 1997.<<

[35] En la *partida* 7, título XIX, ley I se dice: «Gravemente yerran los omes que se trabajan de corromper las mujeres religiosas, porque ellas son apartadas de los vicios, e de los

saberes de este mundo. E se encierran en el monasterio para facer aspera vida, con intención de servir a Dios».<<

[36] Y. T. Assis, «Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society», p. 26.<<

[37] Archivo General de Simancas, documentos de finales del siglo XV del Registro General del Sello.<<

[38] Denise Keyes Filios, *Women out of Bounds: Soldadeiras, Panaderas and Serranas in the Poetry of Medieval Spain*, tesis de la Universidad de California, Berkeley, 1998, p. 65 y ss.<<

[39] Fuero de Soria, M. Asenjo, «La mujer y su medio social», p. 48.<<

[40] Edición de Galo Sánchez, *Libro de los fueros de Castilla*, El Albir, Barcelona, 1981, p. 53.<<

[41] Fuero de Soria, LV, 212, 542, María Asenjo, «La mujer y su medio social», p. 52.<<

IX. Fátima Curruta. La violencia contra la mujer musulmana

[1] Documento latino incluido en el apéndice documental de la obra de Mª Teresa Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la corona Catalano-aragonesa en el segle XIV*, segregació i discriminació, CSIC, Barcelona, 1987, pp. 256-257.<<

[2] Así se legisla en los códigos jurídicos medievales: *Leyes de moros del siglo XIV*, edición de P. de Gayangos, *Memorial Histórico Español, La Academia*, Madrid, 1853, vol. V, pp. 1-246, y *Llibre de la çuna e xara* (editado por C. Barceló bajo el título *Un tratado catalán medieval de derecho islámico*, Córdoba, 1989). J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford, 1964, pp. 131-132. Para la legislación malequita, la más influyente en Al-Ándalus: D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malechita con riguar-*

do anche al sistema sciafiita, Istituto per l'Oriente, Roma, 1925, p. 207.<<

[3] Documento latino incluido en el apéndice documental de la obra de Mª Teresa Ferrer i Mallol, *Els sarraïns*, pp. 170-171.<<

[4] M. García-Arenal y B. Leroy, *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Hiperión, Madrid, 1984, pp. 108.<<

[5] John Boswell, *The Boyal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1977, p. 347. <<

[6] Documento incluido en el apéndice documental de J. Boswell, *The Royal Treasure*, p. 443.<<

[7] D. Niremberg, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Península, Barcelona, 2001, p. 211 y ss.<<

[8] La historia de Aytola Sarray (el sarraceno) resulta bien sabida por el proceso guardado en el Archivo de la Corona de Aragón, que permite conocer los nombres de los protagonistas de este episodio, así como algunos de sus detalles. <<

[9] L. Piles Ros, *Estudio documental sobre el Bayle General de Valencia, su autoridad y jurisdicción*, Instituto Valenciano de Estudios Históricos, Valencia, 1970; F. A. Roca Traver, «Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval (1283-1338)», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, V, 1952, pp. 115-208; J. Boswell, *The Royal Treasure*, p. 350. <<

[10] J. Boswell, *The Royal Treasure*, p. 350, incluye el privilegio del rey a la localidad de Picasent en 1361.<<

[11] J. Boswell, *The Royal Treasure*, pp. 352-353.<<

[12] Documento fechado el 1 de abril de 1356, incluido en apéndice documental de J. Boswell, *The Royal Treasure*, p. 440.<<

[13] C. Lévi-Strauss señaló la importancia de los matrimonios mixtos y el intercambio de novias en el proceso de homogeneidad social: «El intercambio de novias no es más que el término de un proceso ininterrumpido de donaciones recíprocas que realizan el pasaje de la hostilidad a la alianza, de la angustia a la confianza y del miedo a la amistad», *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1969.<<

[14] Citado en M. J. Viguera, «On the Social Status of Andalusi Women», en Salma K. Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, p. 714.<<

[15] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 161.<<

[16] M. J. Viguera, «On the Social Status», p. 718.<<

[17] Esta juglaresa aparece citada en el *Cancionero* de Alonso de Baena. Adolf Friedrich von Schack, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, p. 53.<<

[18] M. J. Viguera, «On the Social Status», p. 718.<<

[19] Llama la atención la paradoja de que los árabes realizaban estos contratos matrimoniales por escrito, pero apenas si han quedado en los archivos, puesto que los destruían tras su ejecución, o se perdieron al salir los árabes de su último reducto del reino de Granada. Por el contrario, en la sociedad cristiana del norte, de la que se han preservado muchos documentos, no hay noticias de la realización de estos contratos escritos, al menos para gente corriente.<<

[20] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 369. La Dra. Marín indica algunos otros casos del siglo XV en los que el acidaque se pagaba en dos veces.<<

[21] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 686.<<

[22] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 687.<<

[23] M'hammad Benaboud y Mustapha Bensbaa, «Privatisation and Inheritance in Andalusian Documents during the Period of the Murabitun», *Al-Qantara*, 14,2,1993, p. 264 y ss.<<

[24] M. Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 680.<<

[25] A. F. von Schack, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, p. 284.<<

[26] Angus McKay, «Mujeres y religiosidad», p. 508.<<

X. Jamila Abenaçoh. Una mujer judía maltratada

[1] Transcripción del documento incluido en Encarnación Marín Padilla, «Malos tratos del judío Juce Curi a su mujer», *Sefarad*, 61, 1, 2001, pp. 163-164.<<

[2] E. Marín Padilla, «Malos tratos del judío Juce Curi…», pp. 165-166.<<

[3] *Halakha* es el corpus colectivo de las leyes religiosas judías, que incluyen la ley bíblica, la ley talmúdica, la ley rabínica y costumbres y tradiciones.<<

[4] Diana Villa, *Jewish Law Watch. The Agunah Dilemma*, The Center for Women in Jewish Law, Schechter Institute of Jewish Studies, Jerusalén, 2000, pp. 11-12.<<

[5] Encarnación Marín Padilla, «Inútil rebeldía de Ceti Leredi en relación con su matrimonio (siglo XV)», *Sefarad*, 52, 2, 1992, pp. 501-512.<<

[6] Y. Tov Assis, «Sexual Behaviour in Medieval Hispano-Jewish Society», *Jewish History Essays in honor of Ch. Abramsky*, Peter Halbon, Londres, 1988, p. 35.<<

[7] I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, p. 156.<<

[8] Asunción Blasco, «El adulterio de doña Lumbre, judía de Zaragoza», *Michael*, 11, 1989, pp. 99-120.<<

[9] Antes del artículo citado, Asunción Blasco publicó «Avance de estudio de un caso de adulterio en la aljama de Zaragoza (siglo XIV)», en *Proceedings of the Ninth World Congresos of Jewish Studies*, Jerusalén, 1986, 1, pp. 105-112. <<

[10] Yom Tov Assis, «Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society», p. 36.<<

[11] Caso citado por Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*.<<

[12] Américo Castro, *España en su historia*, p. 36. D. Nirenberg, *Comunidades de violencia*.<<

[13] *Ibid*.<<

[14] J. Hinojosa Montalvo, *The Jews of the Kingdom of Valencia from Persecution to Expulsion, 1391-1492*, Magres Press, Jerusalén, 1993, p. 135.<<

[15] *Ibid*.<<

[16] Sus ideas las han defendido los siguientes autores: Yom Tov Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry, Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, Littman Library of Jewish Civilization, Londres y Portland, 1997. Moisés Orfali, «Influencia de las sociedades cristiana y musulmana en la condición de la mujer judía», Renée L. Melammed, «Sephardi Women in the Medieval and Early Modern Periods».<<

[17] Francisco Cantera Burgos, «La "*Ketuba*" de D. Davidovitch y las *Ketubbot* españolas», *Sefarad*, 33, 2, 1973, pp. 375-386. Incluye contratos matrimoniales de los reinos de Navarra, Castilla y Aragón.<<

[18] F. Cantera Burgos, «La "ketubba" de D. Davidovitch», p. 379.<<

[19] José Luis Lacave, «Una *ketubba* de Jaca», *Sefarad*, 52, 2, 1992, pp. 421-428.<<

[20] Kenneth R. Stow, «The Jewish Family in Rhineland in the High Middle Ages: Form and Function», *The American Historical Review*, 92, 5, 1987, p. 1102.<<

[21] K. R. Stow, «The Jewish Family in Rhineland», p. 1098.<<

[22] Documento incluido en Fritz Baer, *Die Juden im christlichen Spanien*, Berlín, 1936, vol. 2, pp. 421-422.<<

[23] F. Cantera Burgos y C. Carrete Parrondo, «La judería de Hita», *Sefarad*, Madrid, 32, 2, 1972, hablan de mujeres propietarias como doña Vellida, Paloma, Mira la murciana, doña Jamila, etcétera.<<

[24] La capacidad económica de algunas de las judías sefarditas se conoce a través de los inventarios que se hicieron en el momento de su expulsión en 1492. En la judería de Buitrago estudiada por F. Cantera Burgos y C. Carrete Parrondo («La judería de Buitrago», *Sefarad*, Madrid, XXXII, 1, 1972), 7 de los 86 propietarios de casas eran mujeres. Su valor en relación con los valores medios de las casas oscilaba entre las casas de la de Bilhorado y la de Jaco Abenadar, estimadas ambas en 12.000 maravedíes en venta y 200 en renta, a la casa de la partera valorada sólo en 1000 maravedíes en venta y 40 en renta, y las de la de Ábrame Gaton y de la suegra de Ábrame Adaroque, que sólo se estimaban en 1500 maravedíes en venta y 60 en renta.<<

[25] J. Hinojosa Montalvo, *The Jews of the Kingdom of Valencia*.<<

[26] J. Hinojosa Montalvo, *The Jews of the Kingdom of Valencia*, p. 189.<<

[27] J. Hinojosa Montalvo, *The Jews of the Kingdom of Valencia*, p. 191.<<

[28] Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona, «La "voz femenina" en la poesía hebrea medieval» (en prensa).<<

[29] A. Cardoner y Planas, «Seis mujeres judías practicando la medicina en el reino de Aragón», *Sefarad*, 9, 1949, pp. 441-445.<<

[30] D. Nirenberg, «Female Rabbi in Fourteenth Century Zaragoza», *Sefarad*, 51, 1991, pp. 179-182.<<

[31] Privilegio de los judíos de Calatayud, publicado por Jean Regné, *History of the Jews in Aragon: Regesta and Documents, 1213-1321*, editado por Yom Tov Assis y Adam Gruzman, Magnes Press, Hebrew University, Jerusalén, 1978, doc. 10.<<

[32] Leila Berner, *On the Western Shores: the Jews of Barcelona during the Reign of Jaime I, «El Conqueridor», 1213-1276*, Michigan University Microfilms International, Ann Arbor, 1987. Expone el caso de la judía Goig de Palafols que obtuvo del rey Jaime I el permiso para llevar a vivir a su casa a su amante cristiano, pp. 267-274 y 543-544.<<

[33] *Las Siete Partidas*, VII, 24, 9; 25, 10, condenaban a las cristianas que mantenían relaciones con moros o judíos a perder la mitad de sus bienes por la primera vez y a entregarlos a sus padres; si reincidían perdían todos sus bienes en la misma forma; si había más recaídas eran condenadas a muerte. Con las mujeres casadas, el marido podía hacer lo que quisiera, desde matarla a perdonarla.<<

[34] Sirva de ejemplo el fuero de Teruel en el que se dice que «si se sorprendiere a una mujer con un musulmán o con un judío y pudieren ser capturados, sean quemados ambos», J. Casteñé Llinás, *El Fuero de Teruel*, Ayuntamiento, Teruel, 1991, p. 533.<<

[35] D. Niremberg, *Comunidades de violencia*, p. 189.<<

[36] D. Niremberg, *Comunidades de violencia*, p. 189.<<

[37] D. Niremberg, *Comunidades de violencia*, p. 195.<<

[38] Mark D. Meyerson, *A Jewish Renaissance in Fifteenth-Century Spain*, Princeton University Press, Princeton, 2004, p. 43.<<

[39] M. D. Meyerson, *A Jewish Renaissance*, p. 46.<<

[40] M. D. Meyerson, *A Jewish Renaissance*, p. 48.<<

[41] M. D. Meyerson, *A Jewish Renaissance*, p. 50.<<

[42] David el Rau pide licencia a los reyes para casarse con una segunda mujer porque su esposa Regina había pasado la edad de tener hijos (habían tenido dos hijos, pero uno se había convertido al cristianismo y el otro había muerto). En 1402 la reina María le dio la licencia y se casó con Jamila, con quien tuvo un hijo, Davinet. Quería tener un hijo para que heredara su riqueza, aunque tenía un nieto de su hijo Haim fallecido, el nieto se llamaba David. M. D. Meyerson, *A Jewish Renaissance*, p. 163.<<

[43] El caso de Marién de Tudela, citado en M. C. García Herrero, *Del nacer y el vivir. Fragmentos para una historia de la vida en la baja Edad Media*, Zaragoza, 2005,pp. 225-233.<<

[44] Haim Beinart, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Riopiedras, Barcelona, 1983. *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*.<<

[45] H. Beinart, *Los conversos ante el tribunal*, p. 248.<<

[46] H. Beinart, *Los conversos ante el tribunal*, p. 249.<<

[47] H. Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, p. 53.<<

[48] H. Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition*, p. 54.<<

[49] H. Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition*, p. 55.<<

[50] H. Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition*, p. 58.<<

[51] H. Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition*, p. 368.<<

[52] H. Beinart, *Los conversos ante el tribunal*, p. 252.<<

[53] H. Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition*, p. 388.<<

XI. Catalina Fernández. A la cárcel por amor

[1] Álvaro de Luna, *Libro de las Claras e Virtuosas Mugeres*, Maxtor, Valladolid, 2002, p. 239.<<

[2] El Archivo General de Simancas (en adelante AGS), Registro General del Sello (en adelante RGS), guarda una amplia documentación en este sentido. Pueden servir de ejemplo el perdón que el rey concedió en 1498 a Francisco Tejedor, vecino de Pozáldez, culpable de la muerte de su mujer, llamada Catalina Fernández, como la protagonista de esta historia; o el que concedieron los Reyes Católicos en 1486 a Francisco de Vallecillo, que también había matado a su mujer.<<

[3] AGS, RGS, 1496, X, 130. Denuncia para detener a Catalina Ferrandes y Juan de Sosa.<<

[4] AGS. Cámara de Castilla, personas, legajo 10, folio 67. <<

[5] Buen ejemplo de contrato de mancebía es el que hicieron Ñuño Fortúnez y Elvira González en el año 1361. José Luis Martín, «En torno a un contrato de mancebía», en VV. AA., *Poder y sociedad en la Baja Edad Media hispánica. Estudios en homenaje al profesor Luis Vicente Díaz Martín*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 2002, 1, p. 211.<<

[6] Manuel Nieto Cumplido, *Corpus Medievale Cordubense*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Córdoba,

1979.<<

[7] *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, XVI, pp. 373-374.<<

[8] AGS, RGS, 24 diciembre 1498. Acusación a Fernando de Ugarte, vecino de la merindad de Marquina, porque tenía como manceba a una parienta suya en cuarto grado, Estívaliz de Careaga, con la que había tenido dos hijos.<<

[9] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, II, p. 369: «Que ningún casado non tenga mançeba públicamente, e cualquier que la touier de cualquier estado e condición que sea, que pierda el quinto de ssus bienes fasta en quantia de diez mill maravedíes cada vez que gela fallaren».<<

[10] Cortes de Briviesca de 1387, *Cortes de los antiguos reinos*, II, 369.<<

[11] Cortes de Briviesca de 1387, *Cortes de los antiguos reinos*, II, 369.<<

[12] AGS, RGS, XII, 1497, 185.<<

[13] Muchos ejemplos hay de castigo de destierro a mancebas de casado. Puede servir de ejemplo el caso de Leonor, hija de Anselma, a quien el corregidor de Valladolid exige cumplir la pena de destierro porque había sido manceba de uno de los regidores de la villa, Jorge de León, hombre casado. AGS, RGS, 4 mayo 1496.<<

[14] J. L. Martín, «En torno a un contrato de mancebía», p. 216.<<

[15] Elay noticias de una señora presa en la cárcel de Baeza (RGS, vol. VI, doc. 1739). R. Córdoba de la Llave, «Violencia y adulterio en la Andalucía bajomedieval», *La sociedad medieval andaluza: grupos no privilegiados*, Jaén, 1984, 268, nota 14.<<

[16] María Teresa López Beltrán, *La prostitución en el reino de Granada a fínales de la Edad Media*, Servicio de Pu-

blicaciones de la Diputación Provincial, Málaga, 2003, pp. 238-239.<<

[17] AGS, RGS, 1497, VI, p. 228.<<

[18] M. T. López Beltrán, *La prostitución en el reino de Granada a finales de la Edad Media*, pp. 236-237.<<

[19] El nombre de marcada viene de la multa de un marco de plata que se imponía a los amancebados. Recopilación, ley 2, título 19, libro 8. José Luis Alonso Hernández, *El lenguaje de los maleantes españoles de los siglos XVI y XVII: la Germanía*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1979, p. 36.<<

[20] María Carmen García Herrero, *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*, Ayuntamiento de Zaragoza, Zaragoza, 1990, II, p. 70.<<

[21] AGS, RGS, XII, 1497, p. 34.<<

[22] Yom Tov Assis, «Sexual Behaviour in Medieval Hispano-Jewish Society», p. 25. Lo aplica al caso de los judíos, pero sería método seguido en otros casos también.<<

[23] Así se hacía en las denuncias de adulterio que cita R. Córdoba de la Llave, «Violencia y adulterio en la Andalucía bajomedieval».<<

[24] AGS, RGS, VI, 1497.<<

[25] Un buen ejemplo de la concesión de capacidad jurídica y de sus límites se encuentra en el fuero de Soria: «Ninguna mujer pueda ser persona dotri nin pueda razonar pleito ageno, mas el su pleyto mismo puédalo razonar si quisiere» (XIX, 55, p. 157), citado en Asenjo, «La mujer y su medio social en el fuero de Soria», p. 47.<<

[26] *Las Siete Partidas* es el código de leyes mandado redactar en tiempos del monarca Alfonso X (1252-1284).<<

[27] Catalina cita las *Partidas* como fuente jurídica que no ha cumplido la justicia de la ciudad.<<

[28] Todas las citas son del documento de AGS, Cámara de Castilla, 10, 28 de agosto de 1497.<<

[29] En el *Fuero Juzgo* del siglo VII se dice: «Si por ventura el iuez por negligencia o por aver non quisiere pesquerir esta cosa, o vengarla, fagal dar el sennor ciento azotes, e peche demas XXX sueldos a quien mandare el rey» (III, V, XVII).<<

[30] María Eugenia Lacarra, «La evolución de la prostitución en la Castilla del siglo XV y la mancebía de Salamanca en tiempos de Fernando de Rojas», en *Fernando de Rojas and Celestina: Approaching the Fifth Centenary*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1993, p. 34.<<

[31] M. E. Lacarra, «La evolución de la prostitución en la Castilla del siglo XV y la mancebía de Salamanca en tiempos de Fernando de Rojas», p. 44.<<

[32] C. B. Kirby, «Theater and History in *El médico de su honra*», *Journal of Hispania Philology*, 1981, 5, 2, p. 130.<<

[33] T. A. O'Connor, «*El médico de su honra* y la victimización de la mujer: la crítica social de Calderón de la Barca», VV. AA., *Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Bulzoni, Roma, 1982, pp. 783-789.<<

[34] Lloyd Ring, «The role of Ring Pedro in Calderón's *El médico de su honra*», *Bulletin of the Comediantes*, 23, 1971, p. 44.<<

[35] A. García Valdecasas, *El hidalgo y el honor*, Revista de Occidente, Madrid, 1958, p. 156.<<

[36] Stephen Rupp, «The Governor's Wit: Castruccio, Sancho, Pedro I», *Comparative Literature Studies*, 34, 4, 1997, p. 388.<<

[37] O'Connor, «*El médico de su honra* y la victimización de la mujer: la crítica social de Calderón de la Barca».<<

[38] O'Connor, «*El médico de su honra* y la victimización de la mujer: la crítica social de Calderón de la Barca».<<

[39] C. Gauvard, «De grâce spécial crime: état et société en France à la fin du Moyen Âge», Publications de la Sorbonne, París, 1991, I, 302 y ss. Da cifras sobre la violencia ejercida y padecida por mujeres. Era minoritario el porcentaje de mujeres que cometía delitos en Francia o en Inglaterra, tal como ha demostrado B. Hanawalt «The Female Felon in Fourteenth-Century England», *Women in Medieval Society*, ed. Susan M. Stuard, University of Penn Pres., Filadelfia, 1976. Los homicidios en Francia implicaban a los hombres: del total de los homicidios cometidos, el 99 por ciento eran obra de varones, y ellos eran el 79 por ciento de las víctimas, lo que significa que sólo un 1 por ciento de mujeres cometían asesinatos, pero un 21 resultaban las asesinadas. Para Inglaterra las cifras son muy similares, pero el número de mujeres que cometía delito de homicidio era superior, puesto que la cifra de homicidas varones era de 91,4 por ciento, en tanto que la cifra de mujeres víctimas era muy similar, pues los varones víctimas de homicidio eran del 80,5 por ciento.<<

XII. La mora de Úbeda. Lágrimas por Granada

[1] Mancebo de Arévalo, *Tratado [Tafsira]*, ed. de M. T. Narváez, Trotta, Madrid, 2003. Está escrito en aljamiado, romance con caracteres árabes que la editora ha transcrito. <<

[2] Mancebo de Arévalo, *Tratado*, p. 400.<<

[3] J. García Oro, *El cardenal Cisneros. Vida y empresas*, BAC, Madrid, 1992, p. 127.<<

[4] «La consagración de mezquitas y las conversiones forzadas constituían flagrantes violaciones del documento de capitulación, que hasta entonces había sido respetado escrupulosamente», F. Márquez Villanueva, *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato*, Anejo 4 del *Boletín de la Real Academia Española*, Real Academia Española, Madrid, 1960.<<

[5] *Memorial de la vida de Fray Francisco Jiménez de Cisneros*, ed. Antonio de la Torre y del Cerro, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1913, p. 35.<<

[6] Daniel Eisenberg, «Cisneros y la quema de los manuscritos granadinos», *Journal of Hispanic Philology*, 16, 1992 [1993], pp. 107-124.<<

[7] L. P. Harvey, «Yuse Banegas: un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos», *Al-Ándalus*, 21, 2, 1956, p. 299.<<

[8] Aunque no está bien fechada la *Tafsira*, parece evidente que esta mujer que recordaba con claridad los acontecimientos de la toma de Granada, era una mujer madura en 1492, y siguió ejerciendo su influencia en las décadas siguientes.<<

[9] Mancebo de Arévalo, *Tratado*, p. 27.<<

[10] Mancebo de Arévalo, *Tratado*, p. 55.<<

[11] Mancebo de Arévalo, *Tratado*, p. 56.<<

[12] Las espadas del Perrillo eran famosas, y aparece una cita sobre ellas en la segunda parte del *Quijote*. En el siglo XV estaban fabricadas por Julián del Rey, y llevaban un perro pequeño como marca.<<

[13] Mancebo de Arévalo, *Tratado*, p. 275.<<

[14] M. T. Narváez, «Nozaita Kalderán. Partera y experta en el Corán», *La Torre*, III-IV, 1987, pp. 501-517.<<

[15] Orden de 1498 del arzobispo de Granada prohibiendo a los cristianos llamar a parteras árabes. L. García Ballester, *Medicina, ciencia y minorías marginadas: los Moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 1977, pp. 34-35.<<

[16] Así la califica L. García Ballester, *Medicina, ciencia y minorías marginadas*.<<

[17] J. P. Dedieu, *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (XVIe-XVIIIe siècles)*, Casa de Velázquez, Madrid, 1989, p. 256.<<

[18] R. García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI: la Inquisición en Valencia 1530-1609*, Península, Barcelona, 1980.<<

[19] F. J. García Marco, *Las comunidades mudéjares de la comarca de Calatayud en el siglo XV,* Centro de Estudios Bilbilitanos, Calatayud, 1993, p. 275.<<

[20] M. García-Arenal, «Dos documentos sobre los moros de Uclés en 1501», *Al-Ándalus*, 42, 1977, p. 179.<<

[21] M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Siglo XXI, Madrid, 1987 (1.ª ed. 1978), pp. 26-27.<<

[22] *Ibid*., p. 27.<<

[23] B. Loupias, «La practique secrète de l'Islam dans les évêchés de Cuenca et de Sigüenza au XVI et XVII siècles», *Hesperis Tamuda*, 1965, p. 124.<<

[24] *Correspondencia del conde de Tendilla: biografía, estudio y transcripción*, ed. de Emilio Meneses García, Real Academia de la Historia, Madrid, 1973, vol. l, p. 757.<<

[25] M. García-Arenal, «Dos documentos sobre los moros de Uclés en 1501», pp. 172-173.<<

[26] «El buen musulmán no debe ir nunca sin amuletos, porque la persona que va sin ellos es como la casa que no

puede cerrarse por no tener puerta». Nota al margen en un libro aljamiado, en L. García Ballester, *Medicina, ciencia y minorías marginadas*, p. 75.<<

[27] M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos*, p. 65.<<

[28] M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos*, p. 56.<<

[29] M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos*, p. 46.<<

[30] Mancebo de Arévalo, *Tratado*, p. 53.<<

[31] A. Labarta, «Contratos matrimoniales entre moriscos valencianos», *Al-Qantara*, 4, 1-2, 1983, pp. 57-88.<<

[32] Mancebo de Arévalo, *Tratado*, p. 29.<<

[33] L. García Ballester, *Medicina, ciencia y minorías marginadas*, p. 125, citando un legajo de la Inquisición de Toledo en el AHN.<<

[34] F. Toro-Garland, «La Celestina en *Las mil y una noches*», en VV. AA., *Actas del II Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Instituto Español de la Universidad de Nimega, Nimega, 1967, pp. 627-634.<<

[35] Cuando la lozana llega a Roma pregunta a las prostitutas desde cuando estaban en el oficio, y le contestan que desde que se fundó la Inquisición.<<

[36] A. McKay, «Averroístas y marginadas», *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza*, Jaén, 1984, p. 261. <<

[37] A. McKay, «Averroístas y marginadas», p. 259.<<

[38] Mancebo de Arévalo, *Tratado*, p. 35.<<

[39] Mancebo de Arévalo, *Tratado*, pp. 37-38.<<

[40] Mancebo de Arévalo, *Tratado*, p. 38.<<

[41] Mancebo de Arévalo, *Tratado*, p. 38.<<

[42] J. Blázquez Miguel, *El tribunal de la Inquisición en Murcia*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1986, p. 121.<<

[43] F. Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Libertarias, Madrid, 1991, p. 130.<<

[44] Discurso antiguo en materia de moriscos, citado en F. Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, p. 131.<<

[45] L. P. Harvey, «Yure Banegas», p. 298.<<

XIII. María de Santo Domingo. La ruptura del silencio

[1] *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, vol. II, libros XV-XXIV.<<

[2] P. Mártir de Anglería, *Epistolario*, traducción y estudio de José López de Toro, en *Documentos inéditos para la historia de España*, Góngora, vol. II, Madrid, 1953.<<

[3] Se calificaba de beata a la mujer que entraba en una comunidad religiosa, pero no se obligaba con los mismos compromisos que las monjas.<<

[4] J. Bilinkoff, «Charisma and Controversy: The Case of María de Santo Domingo», *Archivo Dominicano*, X, 1989, p. 56.<<

[5] Entrar en la orden tercera significaba afiliarse, pero no hacer los votos reglamentarios de un religioso profeso, véase J. Bilinkoff, «A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of María de Santo Domingo», *Sixteenth Century Journal*, 23, 1, 1992, p. 22.<<

[6] M. M. Cortés, *Sor María de Santo Domingo (1470/86-1524),* Ediciones del Orto, Madrid, 2004, p. 19. La vida de María de Santo Domingo está bastante bien documentada, como señala R. E. Surtz, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, University of Philadelphia Press, Filadelfia, 1995, p. 85. <<

[7] B. Llorca, *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667),* Universidad Pontificia, Salamanca, 1980, p.

40.<<

[8] El cuarto proceso se ha publicado por Lázaro Sastre, «Proceso original de la venerable sierva de Dios Sor María de Santo Domingo, en que intervino como parte principal el célebre P. Fr. Diego de Vitoria», *Archivo Dominicano*, XI, 1990, pp. 375-401, y XII, 1991, pp. 351-386.<<

[9] L. Sastre, «Proceso original», XII, p. 359.<<

[10] J. M. Carrete Parrondo, *Movimiento alumbrado y renacimiento español. Proceso inquisitorial contra Luis de Beteta*, Centro de Estudios Judeo-cristianos, Madrid, 1980, p. 31 y ss.<<

[11] Todas las citas de este párrafo, tomadas de Lázaro Sastre, «Proceso original» XII, p. 360.<<

[12] Todas las citas de este párrafo, L. Sastre, «Proceso original», p. 361.<<

[13] L. Sastre, «Proceso original», p. 364.<<

[14] L. Sastre, «Proceso original», p. 364.<<

[15] J. García Oro, *El cardenal Cisneros. Vida y empresas*, vol. I, p. 242.<<

[16] L. Sastre, «Proceso original», XII, p. 368.<<

[17] Angélica Muñoz, «María de Santo Domingo, beata de Piedrahita. Acercar el cielo y la tierra», en A. Muñoz (ed.), *La escritura femenina. De leer a escribir. II*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 2000, p. 124.<<

[18] *Ibid*.<<

[19] L. Sastre, «Proceso original», XII, p. 370.<<

[20] L. Sastre, «Proceso original», XII, p. 371.<<

[21] *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*.<<

[22] J. M. Carrete Parrondo, *Movimiento alumbrado y renacimiento español. Proceso inquisitorial contra Luis de Beteta*, p. 38.<<

[23] I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, p. 156. Cita un testamento del año 1357, donde se dice: «Mis hijas deben respetar a sus maridos [...] no deben reír, ni hablar mucho con extraños ni bailar...».<<

[24] C. Luis López, *La comunidad de villa y tierra de Piedrahita en el tránsito de la Edad Media a la Moderna*, Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 1987, p. 114.<<

[25] G. Zarri, «Le sante vive: Per una tipología della santità femminile nel primo cinquecento», *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germánico in Trento* 6, 1989, pp. 388-389.<<

[26] J. Bilinkoff, «A Spanish Prophetess», pp. 26-27.<<

[27] «[...] cuando la Princesa, mi hija, no estuviere presente en estos reinos o estando en ellos no quisiere o no pudiere entender en la gobernación de ellos [...] el rey Fernando, mi señor, rija, administre y gobierne los dichos mis reinos y señoríos por la dicha Princesa».<<

[28] Las Cortes de Castilla no le confirmaron como gobernador del reino hasta 1510.<<

[29] J. Bilinkoff, «A Spanish Prophetess», p. 29. Cita al cronista Lorenzo Galíndez de Carvajal (1472-1532) para afirmarlo.<<

[30] R. Merton, *Cardenal Ximenes and the Making of Spain*, Kegan Paul, Londres, 1934, p. 139.<<

[31] J. García Oro, *El Cardenal Cisneros*, p. 240.<<

[32] Tomás de Matienzo era hombre de confianza de los Reyes Católicos. Lo enviaron a Flandes cuando supieron los problemas de la princesa Juana para que investigara la naturaleza de esos problemas. El conde de Tendilla fue uno de los grandes aliados de Fernando el Católico, al que el rey confió la campaña de Granada. Pedro Mártir fue un humanista italiano al que Tendilla conoció en Italia y convenció de venirse a vivir a Castilla.<<

[33] J. García Oro, *El cardenal Cisneros*, p. 241.<<

[34] J. Bilinkoff, «A Spanish Prophetess», p. 22.<<

[35] P. Mártir de Anglería, *Epistolario*, vol. II.<<

[36] B. Llorca, *La Inquisición española y los alumbrados*, p. 52.<<

[37] B. Llorca, *La Inquisición española y los alumbrados*, pp. 43-44.<<

[38] V. Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550),* Roma, 1939.<<

[39] G. Zarri, «Finzione e santità tra medioevo ed età moderna», *Atti del Convegno internazionale di Udine, ottobre 1989*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1991.<<

[40] G. Zarri, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1990. <<

[41] J. M. Carrete Parrondo, *Movimiento alumbrado y renacimiento español*, p. 39.<<

[42] J. M. Carrete Parrondo, *Movimiento alumbrado y renacimiento español*, p. 39.<<

[43] Franciscanos partidarios de volver al antiguo fervor fundacional: amantes de la austeridad, de la pobreza, de la vida en común, del retiro.<<

[44] J. M. Carrete Parrondo, *Movimiento alumbrado y renacimiento español*, p. 49.<<

[45] J. M. Carrete Parrondo, *Movimiento alumbrado y renacimiento español*, p. 42.<<

[46] B. Llorca, *La Inquisición española y los alumbrados*, p. 56.<<

[47] J. M. Carrete Parrondo, *Movimiento alumbrado y renacimiento español*, p. 31.<<

[48] M. Bataillon, *Erasmo y España*, FCE, México, 1966, p. 179.<<

[49] V. Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma en la provincia de España (1450-1550)*, p. 128.<<

[50] J. M. Carrete Parrondo, *Movimiento alumbrado y renacimiento español*, p. 47.<<

[51] P. Sáinz Rodríguez, *Espiritualidad española*, Madrid, 1961.<<

[52] José Luis Abellán en su prólogo al libro de J. M. Carrete Parrondo, *Movimiento alumbrado y renacimiento español*, p. 8.<<

[53] Libro V, cap. I, IX.<<

[54] M. Bataillon, *Erasmo y España*, p. 176.<<

[55] Definición de la palabra «devoto» en el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias.<<

[56] M. V. Treviño, *Mujer, predicadora y párroco. La Santa Juana (1481-1534)*, BAC, Madrid, 1999, p. 143.<<

[57] M. Bataillon, *Erasmo y España*, p. 70.<<

[58] A. Muñoz Fernández, *Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI*, Horas y Horas, Madrid, 1995, p. 106.<<

[59] M. M. Cortés, *Sor María de Santo Domingo (1470/86-1524),* p. 52.<<

[60] A. Muñoz, «María de Santo Domingo, beata de Piedrahita», p. 117.<<

[61] M. M. Cortés, *Sor María de Santo Domingo (1470/86-1524),* p. 35.<<

[62] M. Bataillon, *Erasmo y España*, p. 70.<<

[63] M. V. Treviño, *Mujer, predicadora y párroco*, p. 111.<<

[64] M. Bataillon, *Erasmo y España*, p. 181.<<

[65] J. Caro Baroja, *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*, Ariel, Barcelona, 1970. Estudia la familia de santa Teresa de Jesús, siguiendo el método que él llama de las generaciones. **<<**

[66] J. M. Carrete Parrondo, *Movimiento alumbrado y renacimiento español*, pp. 90-91. A la reina Católica la llamaban «la víbora», o «la maldita» (cronista Abraham de Torrutiel en 1510).**<<**

[67] L. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1940, pp. *26-27*.**<<**

[68] Se trata de un catálogo bibliográfico, escrito en 1677, como apéndice a su obra *Biblioteca Hispanae sive hispanorum*.**<<**

[69] *En torno al casticismo*, en *Obras completas*, IV, I, Madrid, 1966, en J. M. Carrete Parrondo, *Movimiento alumbrado y renacimiento español*, p. 7.**<<**

… y vete a hilar

[1] A. Collantes de Terán, *Sevilla en la Baja Edad Media: la ciudad y sus hombres*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla, 1984, p. 299.**<<**

[2] M. J. Viguera, «On the Social Status of Andalusi Women», p. 713: «[…] women appearing merely in connection with men, as either their relatives or their servants». Lisa M. Bitel, *Women in Early Medieval Europe, 400-1100*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 1: «Women rise from medieval documents as shadows marked only by affiliation to individual men fully lit by the gaze of scribes: the wife who stood by her husband when he donated a piece of property to a church or the kings daughter who passed through a written chronicle when she left her father's house to marry another man».**<<**

[3] Hay ejemplos varios en la poesía árabe, y de ellos se puede destacar a Hafsa Bint Al-Hajj Al-Rakuniyya.<<

[4] Véase amplia bibliografía en María Jesús Fuente, «La deconstrucción de Dulcinea. Bases medievales de los modelos femeninos en el *Quijote*», *Espacio, Tiempo y Forma*, 17, 2004, pp. 201-221.<<

[5] Paulette L'Hermite-Leclercq, *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 1997, p. 86.<<

[6] Isidore Epstein, *The «responsa» of Rabbi Solomon ben Adreth of Barcelona (1235-1310) as a source of the history of Spain*, Ktav Pub. House, Nueva York, 1968, p. 79.<<

[7] Manuela Marín, *Mujeres en Al-Ándalus*, p. 408.<<

[8] Marilyn Stone, *Marriage and Friendship in Medieval Spain. Social Relations According to the Fourth Partida of Alfonso X*, Peter Lang Publishing, Nueva York, 1990.<<

[9] El concubinato consideraba también la consanguinidad, evitándose entre miembros de la misma familia hasta el cuarto grado, como lo prohibía la Iglesia católica.<<

[10] D. Niremberg, *Comunidades de violencia*, p. 183.<<

[11] L. Mirrer, *Women, Jews and Muslims in the Texts of Reconquest Castile*, p. 7.<<

[12] L. Mirrer, *Women, Jews and Muslims*, p. 2.<<

[13] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1. *La Volonté de savoir*, Éditions Gallimard, París, 1976 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, vol. 1. *La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Siglo XXI de España, Madrid, 1980]; *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Éditions Gallimard, París, 1975 [ed. cast.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, 2005].<<

[14] Edna Aizenberg, «"Una judía muy hermosa": The Jewess as Sex Object in Medieval Spanish Literature and Lore», *La Coronica*, 12, 2, 1984, p. 188.<<

[15] Tatiana Bubnova, «Estado, Iglesia, Universidad: prostitución y proxenetismo como problema de conciencia en la vida cotidiana y en la expresión literaria», en Lillian von der Walde Moheno, Concepción Company y Aurelio González (eds.), *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media*, Actas de las V Jornadas Medievales, Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de México, México, 1996, p. 427.<<

[16] Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, 1969.<<

[17] J. Valdeón (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval*, Ámbito, Valladolid, 2004, pp. 175-176.<<

[18] I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, p. 305. <<

[19] D. Malkiel, «Jewish-Christian Relations in Europe, 840-1096», *Journal of Medieval History*, 29, 1, 2003, pp. 55-83.<<

[20] D. Niremberg, *Comunidades de violencia*, pp. 211-212.<<

[21] C. del Valle (ed.), *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII)*, p. 17.<<

[22] Haim Beinart, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Riopiedras, Barcelona, 1983, p. 298.<<

[23] A. Farge, «La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía», *Historia Social*, 9, invierno 1991, p. 97.<<

[24] L. Mirrer, *Women, Jews and Muslims*, p. 11.<<

[25] F. Cantera Burgos y J. Mª Millas Vallicrosa, *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid, 1956.<<

[26] M. L. Ávila, «Women in Andalusi Biographical Sources», *Writing the Feminine*, edición de M. Marin y R. Deguilhem, p. 150 y ss. Dice que los partidarios de que Al-Ándalus es muy diferente del resto del mundo árabe buscan antecedentes o concomitancias de Al-Ándalus con algún periodo de la historia de España (iberos, visigodos).<<

[27]

Amad, amadores *muger que non sabe*

a quien toda cosa *paresca ser nueva;*

que quanto mas sabe *muger, menos vale.*

(Carvajal, *Poesía*, ed. Emma Scoles, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1967, XXII, p. 129).<<

[28] Marcel Bataillon, «Honneur et Inquisition», en *Bulletin Hispanique*, XXVII, 1925, pp. 5-17.<<

[29] Jacob Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba. Bounderies of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and medieval Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993, p. X.<<

[30] A. Collantes de Terán, *Sevilla en la Baja Edad Media*, p. 299.<<

[31] Nadia Lachini, «La vida cotidiana de las mujeres en Al-Ándalus», p. 116.<<

[32] A. Mackay, «Mujeres y religiosidad», p. 500.<<

BIBLIOGRAFÍA

ABRAHAMS, Israel, *Jewish Life in the Middle Ages*, The Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1919.

ABRAMSON, Henry, «A Ready Hatred: Depictions of the Jewish Woman in Medieval Antisemitic Art and Caricature», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 62, 1996, pp. 1-18.

AIZENBERG, Edna, «"Una judía muy hermosa": The Jewess as Sex Object in Medieval Spanish Literature and Lore», *La Coronica*, 12, 2, primavera 1984, pp. 187-94.

ALBA CECILIA, Amparo, «Tradiciones judías en la *Disciplina clerical* de Pedro Alfonso», *Sefarad*, 52, 1, 1992.

ALBERT, Bat-sheva, «*De Fide Catholica contra Judeos* d'Isidore de Séville: la polémique anti-judaïque dans l'Espagne du VIIe siècle», *Revue des Études Juives*, 141, 1982, pp. 289-316.

ALEXANDER, Tamar, «Games of Identity in Proverb Usage; Proverbs of a Sephardic-Jewish Woman» *Proverbium* 5, 1988, pp. 1-14.

ALVAR, Manuel, *Poesía tradicional de los judíos españoles*, Editorial Porrúa, México, 1966.

—, *Cantos de boda judeo-españoles*, CSIC, Madrid, 1971.

ANAHORY-LIBROWICZ, Oro, «Modalidades expresivas de los cantos de boda judeo-españoles», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 41, 1986, pp. 189-209.

—, Oro, «Signes d'identité du romancero sephardi», *Cultural Marginality in the Western Mediterranean*, 1990, pp. 129-139.

ARIE, Rachel, «Ib Hazm et l'amour courtois», *Revue de l'Occident Musulman et Méditerranéen*, XL, 1985, pp. 75-89.

ARJONA CASTRO, Antonio, *La sexualidad en la España musulmana*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1985.

ASHTOR, Eliyahu, *The Jews of Moslem Spain*, The Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1973.

ASSIS, Yom Tov, «The Ordinance of Rabbenu Gershom and Polygamous marriages in Spain», *Zion*, XLVI, 1981.

—, «Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society», *Jewish History; Essays in Honour of Chimen Abramsky*, Peter Halban, Londres, 1988, pp. 25-59.

—, *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, Pordand, Londres, 1997.

ATKINSON, Clarisa W., Constance H. BUCHANAN y Margaret R. MILES (eds.), *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, Beacon Press, Boston, 1985.

BAER, Yitzhak, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Riopiedras, Barcelona, 1998.

BAKER, Cynthia M., «Bodies, Boundaries, and Domestic Politics» *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 26, 1996, pp. 391-418.

BASKIN, Judith R., «Jewish Women in the Middle Ages», *Jewish Women in Historical Perspective*, Wayne State University Press, Detroit, 1991, pp. 101-127.

—, «Some Parallels in the Education of Medieval Jewish and Christian Women», *Jewish History*, vol. 5, 1, 1991, pp. 41-51.

—, «Images of Women in *Sefer Hasidim*», en Karl Erich Grözinger y Joseph Dan (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium Held in Frankfurt a. M. 1991*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1995, pp. 93-105.

BATAILLON, Marcel, *Erasmo y España*, FCE, México, 1966.

BAUMGARTEN, Elisheva, *Mothers and Children. Jewish Family Life on Medieval Europe*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2004.

BECKWITH, J. G., «Islamic influences on Beatus Apocalypse manuscripts», *Actas del Simposio para el Estudio de los Códices del «Comentario al Apocalipsis» del Beato de Liébana*, Joyas Bibliográficas, Madrid, 1978.

BEINART, Haim, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, The Israel Academy of Science and Humanities, Jerusalén, 1974.

—, *Trujillo: A Jewish Community in the Extremadura on the Eve of the Expulsion from Spain*, Magnes Press, Jerusalén, 1980.

BELLAMY, James A., «Qasmuna the Poetess: Who Was She?», *Journal of the American Oriental Society*, 103, 1983, pp. 423-424.

BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente, *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*, Istituto Storico Dominicano, Roma, 1939.

BENABOUD, M'hammad y Mustapha BENSBAA, «Privatisation and Inheritance in Andalusian Documents

During the Period of the Murabitun», *Al-Qantara*, 14, 2, 1993.

BENBASSA, Esther, «"Apprends à ton fils à nager et à ta filie à souffrir"; l'image de la femme dans le proverbe judéo-espagnol», *Combat pour la Diaspora*, 8, 1982, pp. 59-74.

BERNER, Leila, *On the Western Shores: the Jews of Barcelona During the Reign of Jaume I, «El Conqueridor», 1213-1276*, Mich. University Microfilms International, Ann Arbor, 1987.

BESSMERTNY, Youri, «Le Monde vu par une femme noble au IXe siècle. La perception du monde dans l'aristocratie carolingienne», *Le Moyen Âge*, 93, 1987, pp. 161-184.

BILINKOFF, Jodi, «A Spanish Profetess and Her Patrons: the Case of María de Santo Domingo», *Sixteenth Century Journal*, 23-1, 1992, pp. 21-34.

—, «Charisma and Controversy: The Case of María de Santo Domingo», *Spanish Women in the Golden Age. Images and Realities*, Greenwood Press, Westport-Londres, 1996.

BIRNBAUM, Marianna D., *The Long Journey of Gracia Mendes*, Central European University Press, Budapest y Nueva York, 2003.

BLASCO, Asunción, «Avance de estudio de un caso de adulterio en la aljama de Zaragoza (siglo XIV)», *Proceedings of the Ninth World Congreso of Jewish Studies*, Jerusalén, 1986, I, pp. 105-112.

—, «El adulterio de doña Lumbre, judía de Zaragoza. Causas y consecuencias», *Michael*, 11, 1989, pp. 99-120.

—, *La judería de Zaragoza en el siglo XIV*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1988.

—, «Mujeres judías zaragozanas ante la muerte», *Aragón en la Edad Media*, 9, 1991, pp. 77-120.

—, «Las mujeres judías aragonesas y la escritura (siglos XIV y XV)», en *La conjura del olvido: escritura y feminismo*, Nieves Ibeas y Mª Ángeles Millán (eds.), Icaria, Barcelona, 1997.

—, «Testamentos de mujeres judías aragonesas», *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies, division B, volumen II: The History of the Jewish People*, Jerusalén, 1990, pp. 127-134.

BLOCH, R. Howard, *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*, University Chicago Press, Chicago, 1991.

BOLENS, Lucie, *La cuisine andalouse, un art de vivre XIe-XIIIe siècles,* Albin Michel, París, 1990.

—, *La Bible et l'Histoire au féminin*, Éditions Metropolis, Ginebra, 1992.

BOSWELL, John, *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1977.

—, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, Pantheon Books, Nueva York, 1988.

BOYER, Agustín, *Estudio descriptivo del «Libro de las virtuosas e claras mugeres» de Don Alvaro de Luna: fuentes, género y ubicación en el debate feminista del siglo XV*, UMI, Ann Arbor, 1989.

BRANN, Roos y Adam SUTCLIFFE (eds.), *Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture. From al-Andalus to the Haskalah*, Univ. of Philadelphia Press, Filadelfia, 2004.

BRIDENTHAL, R., C. KOONZ y S. STUARD (eds.), *Becoming Visible. Women in European History*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1987.

BROOKS, Andrée Aelion, *The Woman who Defied Kings: The Life and Times of Doña Gracia Nasi-a Jewish Leader During the Renaissance*, Paragon House, St. Paul (Minn.) 2002.

BROOTEN, Bernardette J., «Paul's Views on the Nature of Women and Female Homoeroticism», en *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, ed. Clarissa W. Atkinson, Constance H. Buchanan, and Margaret Miles, Beacon Press, Boston, 1985.

BROWN, Peter, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Muchnik Editor, Barcelona, 1993 (1.ª ed. en inglés, 1988).

BUBNOVA, Tatiana, «Estado, Iglesia, Universidad: prostitución y proxenetismo como problema de conciencia en la vida cotidiana y en la expresión literaria», en Lillian von der Walde Moheno, Concepción Company y Aurelio González (eds.), *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media*, Actas de las V Jornadas Medievales, Universidad Nacional Autónoma de México-Colegio de México, México, 1996.

BURNS, Robert Ignatius, *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia. Societies in Symbiosis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

—, *Jews in the Notarial Culture: Latinate Wills in Mediterranean Spain, 1250-1350*, University of California Press, Berkeley, 1996.

BYNUM, C. W., *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Univ. of California Press, Berkeley, 1987.

CABRÉ I PAIRET, Montserrat, «Formes de cultura femenina a la Catalunya medieval», *Mès enllà del silence*, Barcelona, 1988.

—, «La ciencia de las mujeres en la Edad Media. Reflexiones sobre la autoría femenina», en *La voz del silencio II. Historia de las mujeres: compromiso y método*, Madrid, 1993.

CADDEN, J., *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages Medicine, Science and Culture*, Cambridge University Press, Nueva York, 1993.

CANO, María José, «El tratamiento de las mujeres en la literatura hispano-hebrea», en Celia del Moral (ed.), *Árabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, Universidad de Granada, 1993.

CANSINOS ASSENS, Rafael, *Los judíos en la literatura española*, Fundación ONCE, Madrid, 2001 (1.ª ed. Buenos Aires, 1937).

CANTERA BURGOS, Francisco y J. Mª MILLAS VALLICROSA, *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid, 1956.

—, «El cancionero de Baena: judíos y conversos en él», *Sefarad*, 27, 1967, pp. 71-111.

—, «La *Ketuba* de D. Davidovitch y las *Ketubbot* españolas», *Sefarad*, 33, 2, 1973,pp. 375-386.

—, y C. CARRETE PARRONDO, «La judería de Buitrago», *Sefarad*, 32, 1972.

—, y C. CARRETE PARRONDO, «La judería de Hita», *Sefarad*, 32, 2, 1972.

CANTERA MONTENEGRO, Enrique, «Actividades socio-profesionales de la mujer judía en los reinos hispanocristianos de la Baja Edad Media», *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, Madrid, 1988, pp. 321-345.

—, «La mujer judía en la España medieval», *Espacio, Tiempo y Forma*, 2, 1989, pp. 37-64.

—, *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*, UNED, Madrid, 1998.

CARDONER I PLANAS, Antoni, «Seis mujeres judías practicando la medicina en el reino de Aragón», *Sefarad*, 9, 1949, pp. 441-445.

CARRETE PARRONDO, J. M., *Movimiento alumbrado y renacimiento español. Proceso inquisitorial contra Luis de Beteta*, Centro de Estudios Judeo-cristianos, Madrid, 1980.

CASTRO, Américo, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Crítica, Barcelona, 2001.

CATLOS, Brian A., «Cristians, musulmans i jueus a la Corona d'Aragó medieval: un cas de "conveniència"», *L'Avenç*, 263, noviembre de 2001, pp. 8-16.

CHADWICK, Henry, *Prisciliano de Ávila*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.

CHALMETA, Pedro, «El "Kitab fi adab al-hisba" (Libro del buen gobierno del zoco) de al-Saqati», *Al-Andalus*, XXXIII/2, pp. 367-433.

—, «El matrimonio según el *Kitab al wata'iq* de Ibn al-Attar (siglo X). Análisis y observaciones», *Anaquel de estudios árabes*, 6, 1995, pp. 29-70.

CHAZAN, R., *Barcelona and Beyond. The Disputation of 1263 and its Aftermath*, Berkeley, 1992.

CHEREWATUK, K., «Speculum Matris: Duoda's Manual», *Florilegium*, 10, 1988-1991.

CHURRUCA, Manuela, *Influjo oriental en los temas iconográficos de la miniatura española, siglos X al XII*, Espasa Calpe, Madrid, 1939.

CIROT, Georges, «Alphonse le noble et la juive de Tolède», *Bulletin Hispanique*, XXIV, 1922, pp. 289-306.

COHEN, Jeremy, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-judaism*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1982.

COHEN, Judith, «Women's Roles in Judeo-Spanish Song Traditions», en *Active Voices; Women in Jewish Culture*, University of Illinois, Urbana, 1995, pp. 181-200.

—, «"Ca no soe joglaresa": Women Musicians in Medieval Iberia's Three Cultures», in A. Klinck and A. Rasmussen (eds.), *Cross-Cultural Approaches to Medieval Women's Song*, University of Pennsylvania, 2000.

COHEN, Judith, «Music and the Reconstruction of Iberian Crypto-Jewish Identity», en Targarona Borrás, Judit and Angel Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century. Proceedings of the 6th EAJS Congress*, Toledo, julio 1998, Brill, Leiden-Boston-Colonia, vol. II, 1998, pp. 282-292.

COHEN, Mark R., *Under Crescent and Cross: the Jews in the Middle Ages*, Princeton University Press, Prince-

ton, 1994.

COHEN, Rica A., «La mujer judía según las *responsa* de Asher ben Yehiel», *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1993, vol. 3, pp. 26-36.

COLLANTES DE TERÁN, Antonio, *Sevilla en la Baja Edad Media: la ciudad y sus hombres*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla, 1984.

COLLINS, Roger, *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000*, St. Martin's Press, Nueva York, 1983.

COOPE, Jessica A., *The Martyrs of Cordoba. Community and Family in an Age of Mass Conversion*, Lincoln, 1995.

Correspondencia del conde de Tendilla: biografía, estudio y transcripción, Emilio Meneses García (ed.), Real Academia de la Historia, Madrid, 1973.

Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla, Real Academia de la Historia, Madrid, 1861-1903.

CORTÉS GARCÍA, Manuela, «La mujer y la música en la sociedad árabo-musulmana y su proyección en la cristiana medieval», *Música oral del Sur*, 2, 1996, pp. 193-206.

CORTÉS TIMONER, Mª del Mar, *Sor María de Santo Domingo (1470/86-1524),* Ediciones del Orto, Madrid, 2004.

DAVIS, Natalie Z., «Women on Top», *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford University Press, Stanford, 1975.

DELUMEAU, Jean (dir.), *La religión de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Les Éditions du Cerf,

París, 1992.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., «El códice monástico de Leodegundia (Escorial a. I. 13)», *La Ciudad de Dios*, 181 (1968), pp. 567-587.

DOPICO BLACK, Georgina, *Perfect Wives, Other Women. Adultery and Inquisition in Early Modern Spain*, Duke University Press, 2001.

EDWARDS, John, «Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria Circa 1450-1500», *Past & Present*, 120, 1988, pp. 3-25.

—, «Male and Female Religious Experience Among Spanish New Christians, 1450-1500», en Raymond B. Waddington and Arthur H. Williamson (eds.), *The Expulsión of the Jews: 1492 and After*, Garland Publishing, Nueva York, 1994, pp. 41-51.

ELLIS, Deborah S., «Domesticating the Spanish Inquisition», en *Violence Against Women in Medieval Texts*, Gainesville, 1998, pp. 195-209.

EPSTEIN, Isidore, *The «responsa» of Rabbi Solomon ben Adreth of Barcelona (1235-1310) as a Source of the History of Spain,* Ktav Pub. House, Nueva York, 1968.

ESCOBAR, J. M., M. NIETO y J. PADILLA, «Vida y presencia de la mujer en la Córdoba del siglo XIII», en C. Segura (ed.), *Las mujeres en las ciudades medievales*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1984.

FARGE, Arlette, «La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía», *Historia Social*, 9, invierno de 1991, pp. 79-102.

FERRER I MALLOL, Mª Teresa, *Els sarraïns de la corona catalana aragonesa en el segle XIV*, CSIC, Barcelona, 1987.

FERRI, Edgarda, *L'ebrea errante: donna Grazia Nasi dalla Spagna dell'Inquisizione alla terra promessa*, Mondadori, Milán, 2000.

FIERRO, M. Isabel, «Mujeres hispano-árabes en tres repertorios biográficos. Yadwa, Sila y Bugya, s. X-XII», en Cristina Segura (ed.), *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1983.

—, «La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz», en M. J. Viguera (ed.), *La mujer en Al-Ándalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1989.

FILIOS, Denise Keyes, *Women out of Bounds: Soldadeiras, Panaderas and Serranas in the Poetry of Medieval Spain*, University of California, Berkeley, 1997.

FIRESTONE, Reuven, *Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ismael Legends in Islamic Exegesis*, State University of New York Press, Nueva York, 1990.

—, «Difficulties in Keeping a Beautiful Wife: The Legend of Abraham and Sarah in Jewish and Islamic Tradition», *Journal of Jewish Studies*, XLII, 1991, pp. 196-214.

FLANDRIN, Jean-Louis, *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Seuil, París, 1981.

FONTAINE, Jacques, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Encuentro, Madrid, 2002.

FUENTE, María Jesús, *Reinas medievales en los reinos hispánicos*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2003.

—, «La deconstrucción de Dulcinea. Bases medievales de los modelos femeninos en el Quijote», *Espacio, Tiempo y Forma*, 17, 2004, pp. 201-221.

Fuero Juzgo o libro de los jueces, Ediciones Zeus, Barcelona, 1968.

GAFNI, Isaiah M., «The Institution of Marriage in Rabbinic Times», *The Jewish Family. Metaphor and Memory*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1989.

GALLEGO GARCÍA, María Ángeles, «Approaches to the Study of Muslim and Jewish Women in Medieval Iberian Peninsula; the Poetess Qasmuna Bat Isma'il», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 48, 1999, pp. 63-75.

GALMÉS DE FUENTES, Álvaro, *Épica árabe y épica castellana*, Ariel, Barcelona, 1978.

—, *La épica románica y la tradición árabe*, Gredos, Madrid, 2002.

GARCÍA ÁLVAREZ, M. Rubén, «Ilduara Eriz, madre de San Rosendo», *Boletín de la Comisión de Monumentos de Lugo*, VI, 1958, pp. 217-232.

—, «Gutier e Ilduara, padres de San Rosendo», *Boletín Auriense*, VII, 1977, pp. 119-153.

GARCÍA BALLESTER, L., *Medicina, ciencia y minorías marginadas: los moriscos*, Granada, Universidad de Granada, 1977.

—, *Los moriscos y la medicina: Un capítulo de la medicina y la ciencia marginada en la España del siglo XVI*, Barcelona, 1984.

GARCÍA HERRERO, María Carmen, *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*, Ayuntamiento de Zaragoza, Zara-

goza, 1990.

GARCÍA IGLESIAS, Luis, «Profesiones y economía familiar de los judíos españoles en la antigüedad: aproximación a un problema», *Revista Internacional de Sociología*, 2.ª época, 13-14, 1975, pp. 165-183.

—, «Motivaciones de la política antijudía del reino visigodo en el siglo VII», *Mem. Hist. Antigua*, I, 1977.

—, *Los judíos en la España antigua*, Cristiandad, Madrid, 1978.

GARCÍA MORENO, Luis A., *Los judíos de la España antigua: del primer encuentro al primer repudio*, Rialp, Madrid, 1993.

GARCÍA ORO, José, *El cardenal Cisneros. Vida y empresas*, BAC, Madrid, 1992.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, «Dos documentos sobre los moros de Uclés en 1501», *Al-Ándalus*, 42, 1977.

—, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Siglo XXI, Madrid, 1987 (1.ª ed. 1978).

—, y B. LEROY, *Moros y judíos en Navarra en la baja Edad Media*, Hiperión, Madrid, 1984.

GARULO, Teresa, *Diwan de las poetisas de Al-Ándalus*, Hiperión, Madrid, 1986.

—, «Fidelidad e infidelidad femeninas: dos ejemplos paradigmáticos», en F. De Jong (ed.), *Verse and the Fair Sex*, Publications of the M. Th. Houtsma Stichting, Utrecht, 1993, pp. 114-138.

—, «Los poemas del fuego de Ibn Sara de Santarem», *Al-Andalus-Magreb*, 4, 1996.

—, *La literatura árabe de Al-Ándalus durante el siglo XI*, Hiperión, Madrid, 1998.

—, (ed.), *Poemas del fuego y otras casidas*, Hiperión, Madrid, 2001.

GERSON, Frederick, y Anthony PERCIVAL (eds.), *Cultural Marginality in the Western Mediterranean: Selected Proceedings of the International Conference Held at the University of Toronto, June 1-5, 1989*, New Aurora Editions, Toronto, 1990.

GIACOMO, L. di, *Une poétesse grenadine du temps des almohades*, París, Institut des Hautes-Études Marocaines, 1949.

GIL, Juan, «Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII», *Hispania sacra*, XXX (1977), pp. 9-110.

—, «Judíos y cristianos en la Hispania (siglos VIII y IX)», *Hispania sacra*, XXXI (1978-1979), pp. 9-88.

GIL, Moshe, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Brill, Leiden y Boston, 2004.

GLICK, T. F., y PI-SUNYER, O., «Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History», *Comparative Studies in Society and History*, 11, pp. 136-154.

GOITEIN, S. D., *A Mediterranean Society: the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents by the Cairo Geniza*, The University of California Press, California, 1983.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, *Alfonso X el Sabio, 1252-1284*, La Olmeda, Palencia, 1993.

GONZÁLEZ PALENCIA, A., *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1926-1930.

GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, CSIC, Roma, 2000.

GRAYZEL, S., *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Hermon Press, Nueva York, 1966.

GREGG, Joan Young, *Devils, Women, and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*, State University of New York Press, Albany, 1997.

GROSSMAN, Avraham, «Medieval Rabbinic Views in Wife-Beating, 800-1300», *Jewish History*, 5, 1, 1991, pp. 53-62.

GUARDIOLA, María Dolores, «La figure de la kayna dans les sources musicales», *Le patrimoine andalous dans la culture arabe et espagnole*, Túnez, 1991, pp. 107-127.

—, «Licitud de la venta de esclavas cantoras», *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, vol. II, Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 983-996.

GUICHARD, Pierre, *Al-Ándalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976.

GUILMAIN, J., «Northern Influences and Ornaments of the Beatus Manuscripts», *Actas del Simposio para el Estudio de los Códices del «Comentario al Apocalipsis» del Beato de Liébana*, Madrid, 1978.

GUTWIRTH, Eleazar, «A Judeo-Spanish Planctus from the Cairo Genizah», *Romance Philology*, 49, 4, 1996, pp. 420-428.

HABOUCHA, Reginetta, «Misogyny or Philogyny: The Case of a Judeo-Spanish Folktale», en Yedida K. Stillman y George K. Zucker (eds.), *New Horizons in Sephardic Studies*, State University of New York Press, Albany (NY), 1993, pp. 239-251.

HARY, Benjamin H. *et al.* (eds.) *Judaism and Islam: Bounderies, Communication, and Interaction. Essays in honor of William M. Brinner*, Leiden, Brill, 2000.

HAVICE, Ch., «Approaching Medieval Women Through Medieval Art», en Linda E. Mitchell (ed.), *Women in Medieval Western European Culture*, Garland, Nueva York, 1999.

HENRIET, Patrick, y Anne-Marie LEGRAS, *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IXe-XVe siècles). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq,* Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, París, 2000.

HERLIHY, David, «The Making of the Medieval Family: Symmetry, Structure and Sentiment», *Journal of Family History*, 8.2, 1983, pp. 116-130.

HINOJOSA MONTALVO, José, *The Jews of the Kingdom of Valencia from Persecution to Expulsion, 1391-1492*, Magnes, Jerusalén, 1993.

HUGHES, Diane Owen, «Distinguishing Signs: Ear-Rings, Jews and Franciscan Rhetoric in the Italian Renaissance City», *Past and Present*, 112, 1986, pp. 3-59.

IZQUIERDO BENITO, Ricardo, y Ángel SÁENZ-BADILLOS (coords.), *La sociedad medieval a través de la literatura hispano-judía*, Ediciones de la Universidad de Cuenca, Cuenca, 1998.

JACOBUS, Mary, *Reading Woman: Essays in Feminist Criticism*, Nueva York, Columbia University Press, 1986 [artículo «Judith, Holofernes, and the Phallic Woman», pp. 110-136].

KATZ, Solomon, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Cambridge (Ma-

ss.), 1937.

KAY, Sarah, y Miri RUBIN (eds.), *Framing Medieval Bodies*, Manchester University Press, Manchester, 1994.

KELLY-GADOL, Joan, «Did Women Have a Renaissance?», *Becoming Visible. Women in European History*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1987, pp. 175-201.

KING, Lloyd, «The Role of King Pedro in Calderón's *El médico de su honra*», *Bulletin of the Comediantes*, 23, 1971, pp. 44-49.

KING, P. D., *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

KING, Ursula, y Tina BEATTIE (eds.), *Gender, religión and Diversity. Cross-Cultural Perspectives*, Continuum, Londres, 2004.

KOGMAN-APPEL, Katrin, *Jewish Book Art Between Islam and Christianity. The Decoration of Hebrew Bibles in Medieval Spain*, Brill, Leiden-Boston, 2004.

KRAEMER, Joel L., «Spanish Ladies from the Cairo Geniza», *Mediterranean Historical Review*, 6, 1991, pp. 237-267.

KRUGER, Steven F., «Conversión and Medieval Sexual, Religious and Racial Categories», en Karma Lochrie, Peggy McCracken y James A. Schultz (eds.), *Constructing Medieval Sexuality*, Minnesota University Press, Minneapolis, 1997.

LACARRA, María Eugenia, «La evolución de la prostitución en la Castilla del siglo XV y la mancebía de Salamanca en tiempos de Fernando de Rojas», en *Femando de Rojas and Celestina: Approaching the Fifth Centenary*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1993.

LACAVE, José Luis, «Una *ketubba* de Jaca», *Sefarad*, 52, 2, 1992, pp. 421-428.

LACHIRI, Nadia, «La mujer en la obra del cordobés Ib Hazm, *El collar de la paloma*», *La mujer en Andalucía. Actas del Primer Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer*, vol. II, Granada, 1990, pp. 689-702.

LADERO QUESADA, Manuel Fernando, «Apuntes para la historia de los judíos y los conversos de Zamora en la Edad Media (siglos XIII-XIV)», *Sefarad*, 48, 1988, pp. 29-57.

LAMY, Marielle, «Les femmes et la figure mariale dans un traité scolastique de la fin du IIIe siècle attribué à Albert le Grand», en Patrick Henriet y Anne-Marie Legras (comps.), *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IXe-XVe siècles)*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, París, 2000.

LASSNER, Jacob, *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*, University of Chicago Press, 1993.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette, *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Brepols, 1997.

LINAGE CONDE, Antonio, *Una regla monástica riojana femenina del siglo X: el «libellus a regula sancti Benedicto subtractus»*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1973.

LÓPEZ BELTRÁN, María Teresa, *La prostitución en el reino de Granada a finales de la Edad Media*, Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial, Málaga, 2003.

LÓPEZ DE LA PLAZA, Gloria, *Al-Ándalus: mujeres, sociedad y religión*, Universidad de Málaga, Málaga, 1992.

LOURIE, Elena, «A Plot Which Failed? The Case of the Corpse Found in the Jewish Call of Barcelona (1301)», *Mediterranean Historical Review*, 1, 1986, pp 187-220.

LUNA, Álvaro de, *Libro de las Claras e Virtuosas Mugeres*, edición facsímil de editorial Maxtor, Valladolid, 2002.

LLORCA, Bernardino, «San Vicente Ferrer y su labor de conversión de los judíos», *Razón y Fe*, 151, 1955, pp. 277-296.

—, *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667),* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1980.

MACKAY, Angus, «Mujeres y religiosidad», en *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Al-Mudayna, Madrid, 1989.

—, «Apuntes para el estudio de la mujer en la Edad Media,» en Celia del Moral (ed.), *Árabes, judías y cristianas*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada, 1993.

MALKIEL, David, «Jewish-Christian Relations in Europe, 840-1096», *Journal of Medieval History*, 29, 2003, pp. 55-83.

MALTI-DOUGLAS, Fedwa, *Woman's Body, Woman's Word. Gender and discourse in Arabo-Islamic Writing*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1992.

MANCEBO DE ARÉVALO, *Tratado [Tafsira]*, ed. de M. T. Narváez, Trotta, Madrid, 2003.

MARÍN, Manuela, «Notas sobre onomástica y denominaciones femeninas en Al-Ándalus (siglos VIII-XI)», en *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez*, Universidad de Granada, Granada, 1987, pp. 37-52.

—, «Mujeres veladas: religión y sociedad en Al-Ándalus», *Arenal: Revista de historia de las mujeres*, 4, 1997, pp. 23-38.

—, «Una vida de mujer: Subh», en *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, CSIC, Madrid, 1997.

—, *Mujeres en Al-Ándalus*, CSIC, Madrid, 2000.

—, y Randi DEGUILHEM (eds.), *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*, I. B. Tauris, Londres, 2002.

MARÍN PADILLA, Encarnación, «Inútil rebeldía de Ceti Leredi en relación con su matrimonio (siglo XV)», *Sefarad*, 52, 2, 1992, pp. 501-512.

—, «Malos tratos del judío Juce Curi a su mujer Jamila Abenaçoh», *Sejarad*, LXI, 2001, pp. 163-167.

MARQUÉS I CASANOVAS, Jaume, «Proyección del Beato de Gerona en el Arte», *Revista de Gerona*, 1976, pp. 20-27.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, «Jewish Fools of the Spanish Fifteen Century», *Hispanic Review*, 50, 1982, pp. 385-409.

—, *El problema morisco (desde otras laderas),* Libertarias, Madrid, 1991.

—, «Sobre el concepto de judaizante», en VV. AA., *Encuentros and Desencuentros. Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, University Publishing Projects, Tel Aviv, 2000.

—, «La nueva biografía de Juan Ruiz», en W. Mejías (ed.), *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes*

López-Baralt, Universidad de Puerto Rico, San Juan, 2002, pp. 33-51.

MARTÍN, José Luis, «En torno a un contrato de mancebía», en VV. AA., *Poder y sociedad en la Baja Edad Media hispánica. Estudios en homenaje al profesor Luis Vicente Díaz Martín*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 2002.

MARTINENGO, Mariri, Claudia POGGI, Marina SANTINI, Luciana TAVERNINI y Laura MINGUZZI, *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, Narcea, Madrid, 2000.

MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, *Epistolario*, vol. II, tr. José López de Toro, Madrid, 1953-1957.

MAYESKI, Marie A., *Dhuoda: Ninth Century Mother and Theologian*, University of Scranton Press, Scranton, 1995.

MELAMMED, Renée L., *Women in Spanish Crypto-Judaism, 1492-1520*, Ann Arbor, Míchigan, 1986 (University Microfilms International).

—, «Sephardi Women in the Medieval and Early Modern Periods», en Judith Baskin, *Jewish Women in Historical Perspective*, Wayne State University Press, 1991.

—, «Crypto-Jewish Women Facing the Spanish Inquisition: Transmiting Religious Practices, Beliefs, and Attitudes», *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change*, Notre Dame (Ind.), 1999.

—, *Heretis of Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1999.

—, *A Question of Identity: Iberian Conversos in Historical Perspective*, Oxford University Press, Nueva York, 2004.

MERNISSI, Fatima, «Virginity and Patriarchy», en Azizah al-Hibri (ed.), *Women and Islam*, Pergamon Press, Oxford, 1982.

MEWS, Constant J. (ed.), *Listen Daughter. The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, Palgrave, Nueva York, 2001.

MEYERSON, Mark D., *A Jewish Renaissance in Fifteenth-Century Spain*, Princeton University Press, Princeton, 2004.

MILLET-GÉRARD, Dominique, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles,* París, 1984.

MIRRER, Louise, *Women, Jews and Muslims in the Texts of Reconquest Castile*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996.

MITCHELL, Linda E. (ed.), *Women in Medieval Western European Culture*, Garland, Nueva York, 1999.

MORAL, Celia del (ed.), *Árabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, Universidad de Granada, Granada, 1993.

MORENO, Yolanda, «La cocina judía sefardí», *Estudios mirandeses*, XIX, 1999, pp. 191-203.

MOTOS, Mª Carmen, «La mujer en Qohelet Rabbah», en J. Targarona y A. Sáenz-Badillos (eds.) *,Jewish Studies at the Turn of the 20th Century*, Proceedings of the 6th EAJS Congress, Toledo, 1998, vol. I: *Biblical, Rabbinical, and Medieval Studies*, Brill, Leiden, 1999, pp. 329-333.

MUNDÓ I MARCET, A., «Sobre los códices del Beato», *Actas del Simposio para el Estudio de los Códices del «Comentario al Apocalipsis» del Beato de Liébana*, vol. I, Madrid, 1978.

MUÑOZ, Ángela (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval: imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Laya, Madrid, 1989.

—, «María de Santo Domingo, beata de Piedrahita. Acercar el cielo y la tierra», A. Muñoz (ed.), *La escritura femenina. De leer a escribir*, II, Al-Mudayna, Madrid, 2000.

NARVÁEZ, M. T., «Nozaita Kalderán. Partera y experta en el Corán», *La Torre*, III-IV, 1987, pp. 501-517.

NICHOLS, James M., «Arabic Women Poets in Al-Andalus», *Maghreb Review*, 4, 1979, pp. 114-117.

—, «The Concept of Woman in Medieval Arabia Poetry», *Maghreb Review*, 6, septiembre-diciembre 1981.

NIETO CUMPLIDO, Manuel, *Corpus Medievale Cordubense*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Córdoba, 1979.

NIRENBERG, David, «A Female Rabbi in 14th Century Zaragoza», *Sefarad*, 51, 1991, pp. 179-182.

—, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Península, Barcelona, 2001.

Nuns as Artists: the Visual Culture of a Medieval Convent, Berkeley, 1997.

O'CONNOR, Thomas A., «*El médico de su honra* y la victimización de la mujer: la crítica social de Calderón de la Barca», *Actas del VII Congreso de la Asociación In-*

ternacional de Hispanistas, Bulzoni, Roma, 1982, pp. 783-789.

ORFALI, Moisés, «Influencia de las sociedades cristiana y musulmana en la condición de la mujer judía», Celia del Moral (ed.), *Árabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, Granada, 1993.

ORLANDIS, José, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1971.

—, *Semblanzas visigodas*, Rialp, Madrid, 1992.

PARKES, J., *The Conflict of the Church and the Sinagogue. A Study in the Origine of Antisemitism*, Londres, 1934.

PAZ MARIÑAS, Luis, «La mujer y la práctica religiosa: el ejemplo de la condesa Ilduara (*c.* 880-*c.* 960)», en A. Muñoz (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval: imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Laya, Madrid, 1989, pp. 363-371.

PERRY, Mary Elizabeth, «The Black Madonna of Montserrat», *Views of Women's Lives in Western Tradition*, Lewiston (NY), 1990.

—, «Behind the Veil: Moriscas and the Politics of Resistance and Survival», en Magdalena S. Sánchez y Alain Saint-Saens (eds.), *Spanish Women in the Golden Age: Images and Realities*, Greenwood Press, Westport (Conn.), 1996.

PLANAS I MARCÉ, Silvia, *Hijas de Sara: mujeres judías de la Girona medieval*, Curbet Comunicació Gráfica, Girona, 2002.

PORRES DE MATEO, Julio, «Algunas leyendas toledanas y su base histórica», *Anales Toledanos*, XIX, 1984.

RAY, Jonathan S., «Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval Convivencia» *Jewish Social Studies*, vol. 11, 2, 2005, pp. 1-18.

REGNÉ, Jean, *History of the Jews in Aragon: Regesta and Documents, 1213-1327*, Yom Tov Assis y Adam Gruzman (eds.), Magnes Press, Jerusalén, 1978.

RIANDÈRE LA ROCHE, Josette, «Du discours d'exclusion des juifs: Antijudaïsme ou antisemitisme?», en Agustín Redondo (ed.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne, XVI-XVII siècles,* Sorbona, París, 1983.

RICHARDS, Jeffrey, *Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages*, Routledge, Londres, 1990.

RIVERA GARRETAS, Milagros, «Religiosidad para mujeres/religiosidad para hombres: sexo y género en el modelo monástico de Fructuoso de Braga (siglo Vil)», en A. Muñoz (ed.), *Mujeres en el cristianismo medieval*, Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 19-30.

RODEN, Claudia, «Culinary Legacies from Spain and Portugal in the Jewish World: Iberian Echoes in Jewish Cooking Today, Jewish Echoes in Spanish Cooking», en Annette Benaim (ed.), *The Proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies. 29 June-1 July 1997*, Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, Londres, 1999.

ROTH, Cecil, *The House of Nasi: Doña Gracia*, Jewish Publ. Society of America, Filadelfia, 1948.

RUBIERA, María Jesús, *Poesía femenina hispanoárabe*, Castalia, Madrid, 1989.

—, «Un insólito caso de conversas musulmanas al cristianismo: las princesas toledanas del siglo XI», *Las*

mujeres en el cristianismo medieval, Madrid, 1989, pp. 341-347.

RUDERMAN, David, *The World of a Renaissance Jew*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1981.

RUPP, Stephen, «The Governor's Wit: Castruccio, Sancho, Pedro I», *Comparative Literature Studies*, 34,4,1997.

SÁENZ-BADILLOS, Ángel, «¿La primera poetisa judía en España?», *Los judíos en Córdoba (ss. X-XII)*, El Olivo Editorial, Córdoba, 1985.

—, «La vida judía en Al-Ándalus reflejada en textos literarios», *Homenaje a Tomás Quesada*, Universidad de Granada, Granada, 1998, pp. 575-595.

—, (ed.), *Judíos entre árabes y cristianos: luces y sombras de una convivencia*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 2000.

—, y Judit TARGARONA, *Poesía hebrea en Al-Ándalus*, Universidad de Granada, Granada, 2003.

—, «La "voz femenina" en la poesía hebrea medieval» [en prensa].

SÁEZ, Emilio, «Los ascendientes de San Rosendo», *Hispania*, VIII (1948), pp. 3-76.

SAINT-SAENS, Alain (ed.), *Religion, Body and Gender in Early Modern Spain*, Edwin Mellen Press, San Francisco, 1991.

SALVADOR MARTÍNEZ, H., *Alfonso X, el Sabio. Una biografía*, Ediciones Polifeno, Madrid, 2003.

SÁNCHEZ, Magdalena, y Alain SAINT-SAENS (eds.), *Spanish Women in the Golden Age. Images and Realities*, Greenwood Press, Westport-Londres, 1996.

SÁNCHEZ HERRERO, José, «La literatura catequística en la Península Ibérica. 1236-1553», *En la España medieval. Estudios en memoria de D. Claudio Sánchez-Albornoz*, 2, 1986, pp. 1051-1117.

—, «¿Una religiosidad femenina en la Edad Media Hispana?», en Ángela Muñoz (coord.), *Las mujeres en el cristianismo medieval: imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, pp. 151-166.

SÁNCHEZ ORTEGA, E., «La mujer en el Antiguo Régimen: tipos históricos y arquetipos literarios», *Nuevas perspectivas sobre la mujer: Actas de las primeras jornadas de investigación interdisciplinaria*, Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid, 1982.

Santos Padres españoles II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso, BAC, Madrid, 1981.

SANZ SERRANO, Rosa, «La mujer a través de los concilios hispanorromanos y visigodos», *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1994.

SARANYANA, Josep-Ignasi, «La teología sobre la mujer en la Universidad de París (1215-1245)», *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media, Actas* de las V Jornadas Medievales, Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de México, México, 1996, pp. 313-322.

—, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*, Salamanca, 1997.

SASTRE, Lázaro, «Proceso original de la venerable sierva de Dios Sor María de Santo Domingo, en que intervino como parte principal el célebre P. Fr. Diego de

Vitoria», *Archivo Dominicano*, XI, 1990, pp. 375-401, y XII, 1991, pp. 351-386.

SCHACK, Adolf Friedrich von, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, Hiperión, Madrid, 1988.

SCHAFER, Peter, *Mirror of his Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2002.

SCHIPPERS, Arie, *Arabic Tradition and Hebrew Innovation: Arabic Themes in Hebrew Andalusian Poetry*, Amsterdam, 1988.

SECO DE LUCENA, Luis, «Escrituras árabes de la Universidad de Granada», *Al-Ándalus*, XXXV, 1970, pp. 315-353.

SEGURA, Cristina (ed.), *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1983.

—, *Las mujeres en las ciudades medievales*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1984.

SEPTIMUS, Bernard, *Hispano-Jewish Culture in Transition. The Career and Controversies of Ramah*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1982.

SHATZMILLER, Joseph, «Jewish Converts to Christianity in Medieval Europe 1200-1500», *Cross Cultural Convergentes in the Crusader Period. Essays Presented to Aryeh Grabois*, Peter Lang, Nueva York, 1995.

SHATZMILLER, Maya, «Women and Property Rights in Al-Andalus and the Maghrib: Social Patterns and Legal Discourse», *Islamic Law and Society*, 2, 1995, pp. 219-257.

SMITH, Jane, I., e Yvonne Y. HADDAD, «Eve: Islamic Image of Woman», en A. al-Hibri (ed.), *Women and Is-*

lam, Pergamon Press, Oxford, 1982, pp. 135-144.

SOBH, Mahmud, *Poetisas arábigo-andaluzas*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1994.

STARR-LEBEAU, Gretchen D., *In the Shadow of the Virgin: Inquisitors, Friars, and Conversos in Guadalupe, Spain*, Princeton University Press, Princeton, 2003.

STONE, Marilyn, *Marriage and Friendship in Medieval Spain. Social Relations According to the Fourth Partida of Alfonso X*, Peter Lang, Nueva York, 1990.

STOW, Kenneth R., «The Jewish Family in Rhineland in the High Middle Ages: Form and Function», *The American Historical Review*, 92, 5, 1987.

—, *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge (Mass), 1992.

SUÁREZ BILBAO, Fernando, *El fuero judiego en la España cristiana. Las fuentes jurídicas. Siglos V-XV*, Dickinson, Madrid, 2000.

SURTZ, Ronald E., *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, University of Philadelphia Press, Filadelfia, 1995.

TALLAN, Cheryl, «The Position of the Medieval Jewish Widow as a Function of Family Structure», *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalén, 1990.

—, «Medieval Jewish Widows: Their Control of Resources», *Jewish History*, 5, 1, 1991, pp. 63-74.

TORO-GARLAND, F., «La Celestina en *Las mil y una noches*», *Actas del II Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 1965, pp. 627-634.

TREBOLLE BARRERA, Julio, «Celibato, pureza y consideración de la mujer en Qumrán», en Mª Ángeles Alon-

so Ávila (coord.), *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos*, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, Valladolid 1999, pp. 39-52.

—, «La mujer en los textos de la secta de Qumrán», Isabel Gómez-Acebo *et al.*, *Mujeres y ¿sectas? Ayer y hoy*, Descleé de Brower, Bilbao, 2000, pp. 17-44.

TURKI, Abdel Majid, «Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ib Hazm», *Studia Islamica*, 47, 1978, pp. 25-82.

URVOY, Dominique, «Les conséquences christologiques de la confrontation islamo-chrétienne en Espagne au VIIIe siècle», *Kristallisationspunkt Karolingischer Kultur*, 1997, pp. 981-992.

VALDEÓN, Julio, *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Ámbito, Valladolid, 2004.

VALLE, Carlos del (ed.), *La Misná*, Ediciones Sígueme, Madrid, 2003.

—, *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León,* CSIC, Madrid, 1998.

VENDRELL, Francisca, «La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Femando I de Aragón», *Sefarad*, 13, 1953, pp. 87-104.

VERNET, Juan, «El velo o chador (*cadur*)», *Sefarad*, 52, 1, 1992.

VICTORIO, Juan, *El amor y el erotismo en la literatura medieval*, Edit. Juan García Verdugo, Madrid, 1983.

VIGUERA, María Jesús, *La mujer en Al-Ándalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Ma-

drid-Sevilla, 1989.

—, «On the Social Status of Andalusi Women», *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, 1992.

—, «Asluhu li 'l-ma'ali on the Social Status of Andalusi Women», en S. K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, 1992.

—, «Cristianos y judíos en Al-Ándalus», *Tomás Quesada Quesada. Homenaje*, Universidad de Granada, Granada, 1998, pp. 619-633.

VILLA, Diana, *Jewish Law Watch. The Agunah Dilemma*, The Center for Women in Jewish Law, Schechter Institute of Jewish Studies, Jerusalén, 2000.

VIVES, J. (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963.

WALTER, Wiebke, *Womam in Islam*, A Scram, Londres, 1981.

WOLF, K. B., *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1988.

YARZA, Joaquín, «La memoria del pergamino: tareas y producción de códices iluminados en el *scriptorium* monástico», en José Ángel García de Cortázar (coord.), *Monasterios románicos y producción artística*, Fundación Santa María la Real-Centro Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 2003, pp. 187-211.

ÍNDICE

Velos y desvelos: cristianas, musulmanas y judías en la España medieval	2
Agradecimientos	6
Mujer, coge la rueca…	8
I. Florentina. La hermana de san Isidoro y san Leandro	33
II. Meliosa. Hija de Judá y María	62
III. Hafsa de Guadalajara	87
IV. En depintrix. La monja iluminadora	120
V. La esposa de Dunash	150
VI. Zaida. La que es maravilla del mundo	174
VII. Doña Raquel. Una judía muy hermosa	199
VIII. Doña Mayor Guillén. La amante cristiana de Alfonso X	225
IX. Fátima Curruta. La violencia contra la mujer musulmana	245
X. Jamila Abenaçoh. Una mujer judía maltratada	265
XI. Catalina Fernández. A la cárcel por amor	286
XII. La mora de Úbeda. Lágrimas por Granada	307
XIII. María de Santo Domingo. La ruptura del silencio	326

… y vete a hilar 355
Sobre la autora 371
Notas 372
Bibliografía 439